

**Proceedings of International Conference on Chinese –
Indonesians, Grand Candi Hotel, Semarang 14 – 16
November 2013**

CHINESE – INDONESIANS : THEIR LIVES AND IDENTITIES

Reviewers:

1. Prof. Esther Kuntjara, Ph.D.
(Center for Chinese Indonesian Studies, Petra Christian University)
2. Setefanus Suprajitno, Ph.D.
(Center for Chinese Indonesian Studies, Petra Christian University)
3. Elisa Christiana, M.A., M.Pd
(Center for Chinese Indonesian Studies, Petra Christian University)

Published by :

Institute for Research and Community Service
Petra Christian University
Jl. Siwalankerto 121 – 131, Surabaya 60236
Indonesia
<http://lppm.petra.ac.id>

ISBN 978-979-99765-8-1

PROCEEDINGS OF INTERNATIONAL CONFERENCE ON CHINESE – INDONESIANS : THEIR LIVES AND IDENTITIES

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission of the author.

© Center for Chinese Indonesian Studies, 2013

Cover design by Aristarchus P.K.

Published by:

Institute for Research and Community Service

Petra Christian University

Jl. Siwalankerto 121-131, Surabaya 60236

Indonesia

<http://lppm.petra.ac.id>

ISBN 978-979-99765-8-1

PREFACE

This book contains the proceedings of the papers presented at the First International Conference on the theme of: **Chinese Indonesians: Their Lives and Identities**. This conference was held in Grand Candi Hotel, Semarang on November 14-15, 2013. The Conference was a joint collaboration of the Center for Chinese Indonesian Studies (CCIS) at Petra Christian University, Surabaya, as the organizing committee, with Maranatha Christian University, Bandung; Soegijapranata Catholic University, Semarang; and Xiamen University, Fujian, China.

For centuries, many Chinese who came to Nusantara have undergone various up and down experiences. They have been doing not only trading and sharing of their cultures with the local people, but their long stay in this country has also resulted in the intermarriages with the local people. At the same time they also had to deal with the Dutch, and later on with the Indonesian authority and their surrounding communities, in order to survive. Thus, they have eventually developed some hybrid cultures, which have been known as *peranakan* cultures. These hybrid cultures of the *peranakan* have later on become distinctive, which made the Chinese in Indonesia different in many ways with their ancestors in China.

The papers discuss on what it is for being a Chinese Indonesian. How have Chinese Indonesians perceived their Chineseness and their Indonesianness as their identities? The lives of Chinese Indonesians in building the economy, politics, literature, language and other domestic cultures like buildings and culinary have also been opted by the presenters here for discussion. All these various topics presented in this Conference were meant for discussion and further actions.

CCIS is very grateful for those who have participated in making the Conference a success. It is our hope that further thought and discussion could be carried out in the future along with the changing lives of Chinese Indonesians.

Thank you.

Surabaya, November 14, 2013

Prof. Esther H. Kuntjara, Ph.D.
Chairperson of the Organizing Committee

TABLE OF CONTENTS

	PAGE
PREFACE FROM THE ORGANIZING COMMITTEE	i
TABLE OF CONTENTS	ii
1. Transformation of Indonesian Chinese Identity and Evolution of Chinese Newspaper in the 20th Century	
Author : <i>Shi Xueqin</i>	1
2. 浅析邦加岛客家文化区中元节的传承	
(Analysis of Hungry Ghost Festival on Hakka Cultural District in Bangka Island Indonesia)	
Author : <i>Sugiato Lim</i>	9
3. 印尼华人李登辉缔造复旦的办学理念及其对当代印华教育的启示	
Author : <i>周晔</i>	18
4. 区域合作下的东南亚华商与中国	
(Southeast Asia Ethnic Chinese Business and China in Regional Cooperation)	
Author : <i>李一平 (Li Yiping)</i>	28
5. Analisis Semiotika Terhadap Iklan Tempo Doeloe yang Ditujukan untuk Khalayak Sasaran Orang Tionghoa	
Author : <i>Christine Claudia Lukman, Yasraf Amir Piliang, Intan Mutiaz</i>	41
6. Sejarah Pers Tionghoa Makassar Hingga Menjelang Perang Dunia Ke-2	
Author : <i>Yerry Wirawan</i>	53
7. Didik Nini Thowok: a Cross-Gender and Female-Impersonator Dancer Based in Java. Considering the Construction of Identity	
Author : <i>Madoka Fukuoka</i>	74
8. The Reception of The Young Chinese to the Television Shows on Imlek	
Author : <i>Lilie Soelistyo</i>	83
9. Jaran Sampo, An Update and a Glance Into the Future	
Author : <i>Widjajanti Dharmowijono</i>	89
10. Dari Kuli Kontrak Menuju Cina Kebon Sayur: Buruh Perkebunan Tionghoa di Sumatera Utara dari Era Kolonial Sampai Sekarang	
Author : <i>Harto Juwono</i>	99
11. Penentuan Suksesi Kepemilikan Usaha Komunitas Tionghoa Surabaya dalam Era Globalisasi	
Author : <i>Ong Mia Farao Karsono & Widjojo Suprpto</i>	113

12. Ketika Oom & Tante Menjadi Susu' & A'i, maka Pecinan menjadi Gangnam Style Author : <i>Freddy H Istanto</i>	125
13. Relevance of Peranakan Cuisine In Peranakan Identity Construction Author : <i>Hiang Marahimin</i>	132
14. The Influence of Peranakan Tionghoa in Indonesian Culinary (Ethnoculinary Indonesia – Tionghoa) Author : <i>Aji K. Bromokusumo (陈贵福)</i>	142
15. Menyantap Soto Melacak Jao To Author : <i>Ary Budiyanto, Intan Kusuma Wardhani</i>	153
16. The Effect of Colonialism on the Identity of this Chinese-Indonesian Author : <i>Lian Gouw</i>	167
17. Chinese Indonesian Experiences in Chinese Indonesian Literature as World Literature: Reading Richard Oh and Lian Gouw's Novels Author : <i>Purwanti Kusumaningtyas</i>	171
18. Chinese Language in Indonesia: Its Position as a Foreign and Heritage Language Author : <i>Julia Eka Rini</i>	192
19. Strukturalisme Seni dan Filosofi Keabstrakan Kaligrafi China di Luar Pemahaman Bahasa Author : <i>Elizabeth Susanti B.A, M.Ds</i>	205
20. Tionghoa Dungkek dan Pulau Sapudi (Pulau Madura) dan Makna Kubur Berbentuk Perahu Author : <i>Ardian Cangianto</i>	218
21. Wayang Cina di Jawa Sebagai Wujud Identitas Budaya Etnis Tionghoa di Jawa Author : <i>Dwi Woro Retno Mastuti</i>	237
22. Cheng Ho-related Piety in Post-New Order Indonesia Author : <i>Ivana Prazic</i>	263
23. Yin Yang, Chi Dan Wu Xing pada Arsitektur Kelenteng (Studi Kasus Kelenteng Sebelum Abad 19 di Lasem, Rembang dan Semarang) Author : <i>Djoko Darmawan</i>	281

Transformation of Indonesian Chinese Identity and Evolution of Chinese Newspaper in the 20th Century

(Draft)

Prof. Shi Xueqin

School for Southeast Asian Studies, Xiamen University

Fujian Province, China, 361005

Xqshi68@xmu.edu.cn

Chinese migration history and Chinese Community in Southeast Asia

Chinese has a long history of mass migration to overseas land which could be traced back to the late of 16th century. Historically, Chinese mass migration can be divided into following four phases with respective characteristic.

The first Chinese Mass Migration to Southeast Asia (1600-1850): the Interplay of Trade and Migration

As being geographically inextricably linked by land and water as well as historically associated by trade, Southeast Asian region has been a major migration destination for people in Southern provinces of China, like Fujian and Guangdong. The first Chinese migration to Southeast Asia lasted roughly 200 years, which began at the early 17th century, ending in the middle of 19th century. The first wave of Chinese migration to Southeast Asia was featured with the interplay of trade and migration, which immensely promoted Chinese migration to Southeast Asia and the formation of early Chinese community. Till to the middle of 19th century, Chinese Diaspora mainly concentrated in Southeast Asian archipelagos and peninsula. According to Prof Zhuang's estimation, roughly 1,500,000 Chinese Diaspora inhabited the Southeast Asia area at the middle of 19th century, respectively 70,000 Chinese in Siam, 14,000-15,000 in Java, 150,000 in Borneo, 50,000 in British Malay peninsula and Straits settlements colony, 110,000-130,000 in Burma, and nearly 10,000 in the Philippine islands.¹

The Second Chinese Mass Migration (1850-1920): Coolie Trade and Chinese Diaspora

Middle of 19th century is a watershed of Chinese migration history. In 1842, *Ching* government was forced to open to the western powers after first Opium War. Five coastal port-cities Guangzhou, Xiamen, Fuzhou, Ningbo and Shanghai became the first port-cities open to western countries, which deepened greatly western penetration in Southern China. Since 17th century, with European trading company's arrival in Southeast Asian archipelagos and their overall exploitation in the area, huge demands for labor in mines and plantations industries were increasing, leading to the rampant human abduction in the coastal cities in Southern China and local people's anger and chaos. After Second Opium war, Ching government signed the Peking Convention (1860), agreeing to a clause permitting Chinese to make emigration contract with British firms. France, Spain and the United States shortly received similar assurances by treaty, regulating the Chinese labor migration to western power's colony. Furthermore, *Ching* government continued to negotiate with British and France, and signed a Convention to Regulate the Engagement of Chinese Emigrants by British and France subjects at Beijing in 1866, setting up procedures for licensing foreign emigration agencies at Chinese ports, under mutual agreement by foreign consuls and Chinese authorities. Shortly after, *Ching* government signed Burlingame Treaty with the United States in 1868, which was viewed as a watershed of *Ching* emigration policy by legalizing the rights of Chinese emigration. The mentioned-above treaties significantly promoted the Chinese labor mass migration to western colony in Southeast Asia region, North and South America as well as Australia continent, which

¹ Zhuang guotu, *The relationship between Overseas Chinese and China* (Hua Qiao Huaren Yu Zhong Guo Guan Xi), Guangzhou ,China,2001. PP168-178.

changed dramatically the distribution of Chinese Diaspora. A huge number of Chinese Coolies was transported to Cuba, Peru, Mauritius, Reunion, Australia as well as North America Continent. A study showed that the number of Chinese contract labor emigration was as high as 2.65 million from the middle of 19th century to the early of 20th century, which excluded the number of other categories of Chinese emigration.² While Southern China provinces like Fujian and Guangdong were still the main emigration areas, about 2.85 million Chinese immigrated to Southeast Asian region only during 23 years from 1876 to 1898.³ In terms of geographical distribution, Southeast Asia region was still the concentration spot of Chinese Diaspora. At the beginning of 20th century, the number of Chinese Diaspora is about 4-5 million in Asia, American continent, African continent as well as Australia, while 90 % inhabited in the Southeast Asian region, according to Zhuang's study.

Third Chinese Mass Migration (1920-1950): Chinese Women Migration Wave

The first half of 20th century witnessed the change of structure of Chinese mass migration, although Chinese migrants still kept the Southeast Asia region as the desired destination. The third Chinese migration wave with the characteristic of spontaneous migration was motivated by short economic soar in Southeast Asia during the First World War. This is the turning point in the history of Chinese women migration to Southeast Asia. The census of British Malaya reveals during that period, the number of Chinese women migrants moved to The Straits Settlement increased grossly.⁴ Although majority of Chinese women were migrated as the status of dependency to join the reunification with family, they initialized a new chapter of Chinese women migration to Southeast Asia in the term of amount. Motivated by the development of Chinese community in Southeast Asia and increasingly deepening interdependence between Chinese community and China, more and more Chinese women migrants who desired to make a living independently in Southeast Asia started to increase. According to Dr. Fan's study on Chinese Women in Malaya, Chinese women migrant in Southeast Asia has been increasing since 1930s, and the majority was Chinese female migrant labor, roughly estimated about 190,000.⁵ In addition, it is worthy to note that Chinese female teachers were also involved into the migration to Southeast Asia for the purpose of teaching Chinese in *huaqiao* school, which revealed the new transformation of women migrant structure. The multi-structure of Chinese women migrant opened another new chapter of Chinese women migration to Southeast Asia. Generally speaking, it was the first half of 20th century especially the period of 1930s witnessed the climax of Chinese women migration to Southeast Asia, which has been dwindled steadily following the outbreak of the Pacific War, and finally fell into the bottom at the end of World War II and the foundation of People's Republic of China.

Fourth Chinese Mass Migration (1978-):New Chinese Emigrants and Change

Since the founding of PRC, the Chinese migration wave was discontinued as being the two reasons. On the one hand, Beijing government strictly forbade Chinese citizens to overseas, much worse, the overseas relations were degraded as stain by Beijing government. On the other hand, being a communist country, China was contained by most Southeast Asian countries, therefore the Chinese citizens were banned to enter the gate of Southeast Asian countries. Meanwhile, in order to fasten

² Chen ze xian, *Chinese Contract labor in 19th Century*, (*Shi Jiu Shi Ji Sheng Xing de Qi Yue Hua Gong Zhi*), History Studies, Vol.1, 1963, Beijing, China.

³ Chen Han Sheng, *Documentary Collection of Chinese Labor*, Vol.1, Zhong Hua Shu Ju,1980, Beijing, China.

⁴ For example, from 1934 to 1938, Chinese women migrated to Malaya was increasing, the number was listed as following respectively: 35063 (1934), 40921(1935), 51522 (1936), 95911(1937) and 44993(1938), which shared the percentage of the total amount of Chinese migrants at the same period respectively about 38.18%, 31.99%,39.76%,46.65% and 53.43%. See Fan Ruolan, *Immigration, Gender and Overseas Chinese Society: Studies on the Chinese Women in Malaya(1929-1941)*, Beijing: Zhongguo Huaqiao Chubanshe, 2005, P80.

⁵ Fan Ruolan, *Immigration, Gender and Overseas Chinese Society: Studies on the Chinese Women in Malaya (1929-1941)*, Beijing: Zhongguo Huaqiao Chubanshe, PP84-88.

the assimilation of Overseas Chinese into indigenous society, governments of Southeast Asia countries implemented various policies to promote the assimilation of Overseas Chinese community. Until to 1980, the number of Chinese Diaspora around world was roughly 20 million, the natural growth of overseas Chinese population greatly contributed to the increase of this number.

Chinese migration wave starts to activate again since the late of 1970s. Two reasons stimulated the new Chinese mass migration. Firstly, the change of immigration policies in the developed countries benefitted the Chinese migrants to the developed countries. Secondly, China began to implement reform and opening-up policy, removing the bans on Chinese emigration, which undoubtedly promoted the new Chinese mass migration. Generally, Chinese new migrants can be divided into three categories in this period.

The first category is Chinese student Diaspora. Since 1978, more and more Chinese students are eager to study abroad. According to the statistics issued by Education Department of China, from 1979-2007, there are totally 1.21 million Chinese students went to study abroad and majority of them favored to settle down after graduation, mainly in the North America. It is said only 319,700 returned back to China.

The second category is unskilled laborer migrants who went to abroad through legal or illegal ways. United States is the most desired destination of this group of Chinese labor migrants. Zhuang's study shows that unskilled laborer from Fuzhou area is an important constituent of Chinese labor Diaspora in the United States. In recent 20 years, about 600,000 people from Fuzhou area migrated to United States.⁶

The third category of new Chinese migrant is traders and businessman. With the economic growth of China and the economic engagement between China and other parts of the world, more and more Chinese go abroad and do trading business or investing. Especially Southeast Asia region, as being geographically closed with China, is favored by Chinese traders and investors.

It is worthy of noting that with the growth of China's investment in the fields of infrastructure and minerals industries in the developing countries, quite a number of Chinese labors have been employed and moved to the countries where China's company involved. Some of Chinese employees chose to continue to live in the foreign countries after projects have been completed. Thus, it is estimated since 1970 to 2008, the number of Chinese new emigrants has exceeded 10 million, including 1.6-1.7 million Hong Kong citizen and Taiwanese, more than 8 million new emigrants are from mainland of China.⁷ Zhuang also estimated, currently, the Chinese Diaspora has increased to 45.43 million around the world, roughly 33.48 million Chinese Diaspora (73.5%) inhabit in the region of Southeast Asia.

The Characteristics of Indonesian Chinese Community

Formation of Indonesian Chinese community has been pushed and shaped by Chinese migration waves since 17th century, which was deeply characterized in the population, geographic distribution, dialect groups, gender ratio and occupation structure.

⁶ Zhuang guotu, *Motivies and Conditions of Emigration from Changle to U.S in Last 20 Years: A Field Study*, History of Overseas Chinese Studies, Vol.1, 2006, Beijing,China.

⁷ Zhuang guotu, *Historical Changes in Number and Distribution of Overseas Chinese in the World*, World History Studies, Vol.5, 2011, Beijing, China.

1860-1930 Chinese Population in Netherland Indies

Year	population	year	popilation
1860	221 438	1900	537 316
1880	343 793	1905	563 449
1885	381 751	1920	809 039
1890	461 089	1930	1 233 214

Data Source:Volkstelling, 1935.

1930 Dialect groups of Indonesian Chinese

Provinces	Outside islands	Java	Total
Hokkien	175 370	376 611	554 981
Hakka	125 548	75 188	200 736
Teochew	82 549	5263	87 812
Cantonese	96 252	39 878	136 130
Others	127 864	82 491	210 355
Total	607 583	582431	1 190 014

Data Source:Volkstelling, 1935.

1860-1930 Indonesian Chinese Population in Java/Madula and outside Islands

Year	Java/Madula		outside islands	
	Population	%	population	%
1860	149 424	67	72 014	33
1880	206 931	60	136 862	40
1885	221 959	58	159 793	42
1890	241 111	51	218 978	49
1895	256 155	55	213 469	45
1900	277 265	51	260 051	49
1905	295 193	53	268 256	47
1920	383 614	48	425 425	52
1930	582 411	47	652 783	53

Data Source:Volkstelling, 1935.

The cities or regions where Indonesia Chinese concentrated in 1930

Batavia(71688),

Surabaya(38871),

Semarang(27423),

Bandung(16657),

Solo(11286),

Sumatra: (449000),

Borneo,(134000),

Sulawesi (41000),
 Bali&Lombok(11000),
 Maluku (9000),
 Eastern Islands(6800)

Chinese tradition migration waves also shaped gender ratio and occupation structure of Chinese community in Indonesia.

1880-1930 Gender ratio of Indonesia Chinese in West Kalimantan

Year	male	female
1880	1000	583
1900	1000	671
1920	1000	722
1930	1000	744

Indonesian Chinese Occupation structure in 1930s

Occupation	outside islands	Java
Raw material production	44.6%	9.1%
Industry	19.4%	20.8%
Transportation	2.6%	2.8%
Commerce/trade	23.1%	57.6%
Freelance/artist	1.1%	2.1%
Government employee	0.7%	0.5%
Others	8.5%	7.1%

Source: W.J.Cator, The Economic Position of Chinese in Netherlands Indies.1936,

In the Indonesia Chinese community where sex ration has been severely skewed, male migrants were forced to marry indigenous women, which dramatically reshaped the Chinese community and produced a group of peranakan Chinese, the chinese group who was born in Indonesia.

Emergence of Chinese Newspaper in the early 20th Century

China's political movement in the early 20th century awaked Indonesian Chinese national consciousness and triggered the publication of Indonesia Chinese newspaper. Educated peranakan pioneered the publication of the newspaper in the Indonesia.

In the early of 1910s, peranakan Chinese published newspapers, advocating revival of Chinese culture and confucianism, like Li po (理报,1901) ,Pewa,rta Soerabaja (泗水新闻,1902) , Warna Warta (综合新闻,1902) ,Chabar Perniagaan (商业新闻,1903),IK Po(译报,1904), Loen Boen(论文,1904), Ho Po(和报,1904), Hari Sumatra(苏岛日报,1904) .

During the period of early 20th century, Perannakan Chinese also published Malay newspaper such as Djawa Tengah 中爪哇报(Semarang,1909), Tjahaja Timoer 东方之光(Surabaya,1914), Tjhoen Tjhioe 春秋(Surabaya,1914), Asia 亚洲(Semarang, 1921), Kong Po 光报(Jarkata,1921),Bin Seng 民声报(Jakarta,1922), Keng Po 竞报(Jakarta,1923), Sin Bin 新民报(Bandung,1925).

Development of Chinese Newspaper

Undoubtedly Chinese publication has been deeply influenced by China's political movement and rising nationalism in the early of 20th century. The founding of *United League of China* branch in Indonesia further promoted the publication of Chinese newspaper. For example, <华铎报 Hua Duo

Bao> (Jakarta, 1909), <爪哇公报 Djarkata News> (Semarong, 1909) <汉文新报 Han Wen Sin Po> (Surabaya, 1909) <苏门答腊报 Sumatra Po> (Weekly, Medan 1909) were motivated by Chinese nationalism, functioned as the propaganda organs of Chinese revolution parties. While these Chinese Newspapers were short-lived and little influence in Chinese community.

Since 1920s, the Sinkeh Chinese began to increase in large numbers, who were illiterate in Malay, in order to meet the need of Sinkeh Chinese, Chinese community started to publish Chinese newspapers, which promoted Chinese newspapers into a mushrooming period.

Firstly, Sin Po started to publish Chinese version in 1921, and followed by a series of Chinese newspaper such as <Harian Semarong 三宝垄日报, 1925>, <Harian Makassar 锡江日报, 1922>.

《Harian Bin Po 全民日报》, 三宝垄的《Harian Tiong Nan 中南日报》, 1927 锡江的《Bin Seng 民声报》, 1928 泗水的《Daily Telegraphy 爪哇每日电讯》《Surabaya Sin Po 泗滨新报》, 棉兰的《Sin Tiong Hwa Po 新中华报》, 1929 《荷属民国日报》和泗水的《侨声日报》.

Among these publication, Sin Po and Harian Thien Sung Yip Po became the influential newspapers in the Indonesia Chinese community, actively advocating Chinese nationalism. Sin Po paid huge attentions to affairs by taking Chinese nationalism stand. *Ang Jan Goan* (洪渊源), the President of Sin po and chief editor *Tjoe Boe San* (朱茂山) both are peranakan, they were representative of Indonesian Chinese community politically supported Chinese nationalism. While Harian Thien Sung Yip Po, which was an important propaganda organ of Chinese National Party branch in Jakarta, politically support National Party of China. Meanwhile, in Surabaya, Chinese nationalist began to publish newspaper Harian Tay kong Siang Po 大公商报.

It is worthy of noted that two special Chinese groups emerged, one group was called Chung Hwa Hui, led by Jian Fuhui 简福辉, who favored the Dutch colonial regime in Indonesia and advocated to cooperate with Dutch by supporting Indonesia Chinese to naturalize Dutch citizen. They published *Perniagaan* (商报). Another group was Partai Tionghoa Indonesia led by Lin Qunxian who politically supported Indonesian independent movement, advocating Indonesia Chinese to assimilate into Indonesia and to naturalize Indonesian citizen. They created their organ newspaper *Sin Tit Po* (新直报).

The revival and conflict of Indonesian Chinese newspaper in the Post WWII

Chinese newspapers with patriotism were banned to publish during Japanese occupation. Indonesia Chinese newspaper moved to a new period of revival and thriving after the Japanese surrendered in 1945. While with the founding of People's Republic of China in 1949, influenced by China's politics and intensification of Cold War, the Indonesian Chinese community was divided into groups who were ideologically hostile to each other, resulting in the serious clash between newspapers of pro-Beijing and that pre-Taiwan.

Pro-Beijing Indonesia Chinese newspaper:

Jakarta: Mingguan Seng Hwo Pao/ Seng Hwo Pao

Medan:<Sumatra Bin Pao 苏门答腊民报>, <民主日报>, <华侨日报>

Pontianak:<Peperpu 黎明日报>, <Daily Telegraph 每日电讯>

Makassar: <Harian The Daily Chronicle 匡卢日报>

Surabaya:< Harian Tay kong Siang Po 大公商报

Pro-Taiwan Chinese Newspaper

Jakarta: Harian Thien Sung Yip Po

Surabaya: Tsing Kwang Daily Press(青光日报), Chinese Daily News (华侨新闻)

Medan: New Tionghwa Po<新中华报><兴中日报>《苏岛时报》

Makassar<侨声报>

Pontianak<诚报>

With the independence of Indonesia, the issue of Chinese dual nationality confronted unprecedented challenge. Some Chinese advocated that Indonesia should identify to Indonesia and to be the constituent of Indonesia nation. The representative of this group was led by Siauw Giok Tjhan, who was an influential Peranakan Chinese politician. He created Weekly magazine “*觉醒周刊*” (Majalah Sadar) and *Baperki* (Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia), an organization originally dedicated to obtaining citizenship for ethnic Chinese. After the 1965 fall of the Soekarno regime, BAPERKI was accused of having links with the PKI and was banned by the new Suharto regime.

The decline of Indonesia Chinese newspaper :1960-1998

In the post-colonial era, Chinese identity and loyalty became serious problems in Indonesia, producing negative influence on China-Indonesia relations. In 1955 China signed Dual Nationality treaty with Indonesian government in order to solve Chinese dual nationality issue, which promoted Chinese to naturalize Indonesian nationality.

While Indonesia government and military placed restrictions on alien residence and trade, riots attacking Chinese occurred frequently in Java. 9.30 movement further worsened Chinese living environment in Indonesia, more terribly, Indonesia Chinese was accused of being association with 9.30 Coup d'état, and was massacred in the anti-communist purge movement. Finally, comprehensive prohibition was laid on Chinese association, character, school, press. Indonesian government controlled the publication of Chinese newspaper after Suharto came to power.

Chinese Newspaper in the Post-Suharto era : Moving to New period

Indonesia democratic transition began in May 1998. 1997 Asia financial crises triggered intense rioting and exploded accumulated rancor which finally led to the fall of Suharto regime. The fall of Suharto rule started a democratic transition which produced effects on Indonesia politics and society. Abdurrahman Gus Dur Wahid, the president in 1999 election, a moderate Muslim scholar and leader, is revered as father of multiculturalism as he staunchly defended the country's pluralist traditions and committed to human rights protection as well as ethnic equality.

In 2001, Wahid announced that Chinese New Year Festival was an optional holiday in Indonesia, lifting ban on the display of Chinese Characters and imports of Chinese publication. Chinese newspaper began to move revival period again.

Currently, there are more than 10 Chinese newspapers in Indonesia, they are published in the cities where Chinese concentrated in Indonesia.

Jakarta: Guojiribao (Koran Guoji), BISNIS INDONESIA, HI- SINGCHEW
Surabaya: Harian Nusantara Harian Surabaya
Medan: Harian IKLAN Medan, XUN BAO, HAO BAO, Harian Medan
Pontianak: Harian Pontianak
Bandung: Harian Bandung
Semarang: Harian Semarang

GUIJIRIBAO (International Daily), headquartered in Jakarta, is the most popular and influential Chinese newspaper. Since it was published in Indonesia in 2001, it is becoming the biggest journalism group in Indonesia Chinese press circle. It is cooperating with People Daily (China) and Wenhuipo (Hongkong) and become the publication agent of these two press in Indonesia. In addition, Guojiribao also cooperated with other Indonesia Chinese newspaper and is developing a largest Chinese press group in Indonesia.

Guojiribao is oriented to Chinese community in Indonesia and beyond. It massively covers Indonesia domestic affairs and Chinese community. Besides, Guojiribo is aimed to be a window of “making the world know of China” and the platform of “letting China go to the world”, regularly report

China's history and culture, investment policy and environment, scenic spot, socio-economic development. Meanwhile, Guojiribao sets up associations with China's newspaper at the provincial level and becomes their publication agent in Indonesia.

In retrospect, Indonesian Chinese newspaper was deeply influenced by modern Chinese nationalism. Chinese newspaper had been widely involved into China's domestically & internationally political/ideological conflict in the first half century, which promoted the revival and thriving of Indonesian Chinese newspaper on the one side, on the other side, it also created crisis for Chinese newspaper in Indonesia.

In prospect, Chinese newspaper should take its new mission in the new century, firstly, deeply based on Indonesian Chinese community, looking after ethnic Chinese affairs, promoting Chinese culture/education and guarding ethnic Chinese legal rights as well as promoting mutual understanding between ethnic Chinese and other groups.

Secondly, function as bridge /platform of Chinese community in the region and around the world. Lastly, with the China's rising in the region, China-Indonesia relationship is moving to the new phase, creating great opportunity to Indonesia Chinese community /Chinese newspaper, which would play a significant role in deepening the relationship between Indonesia and China and promoting comprehensive cooperation between two Asian giants.

浅析邦加岛客家文化区中元节的传承

ANALYSIS OF HUNGRY GHOST FESTIVAL ON HAKKA CULTURAL DISTRICT IN BANGKA ISLAND INDONESIA

Sugiato Lim

Chinese Department, Faculty of Humanities, Binus University
Jalan Kemanggisian Ilir III nomor 45, Kemanggisian, Palmerah, Jakarta Barat 11480
slim@binus.edu

摘 要

客家人在印尼华人群体当中占据了相当大的数字，也形成了独具特色的文化符号与生活方式。邦加岛是印尼客家人最集中的地区之一。许多客家传统礼俗至今仍在此地得以保留。其中最值得一提的是在当地华人有着重要地位的中元节俗。对印尼邦加岛的华人来说这是一年当中很重要的祭祖节日之一。正因为如此，作者选定中元节俗为研究对象，在邦加岛进行考察并对考察结果进行分析。作者发现，邦加岛客家人的中元节俗与其他地区或国家有所不同。无论是在私普祭祖内容上还是公普超度形式上，都显示出了自身的特色。相关的节日禁忌更是强化了其在民间的存在。作者希望能够通过本研究弘扬中华文化，让传统文化能够在新科技时代的冲击下继续发挥生命力。作者也希望通过本研究促进民族之间的共荣发展、增进民族之间的了解、发挥跨文化交际的实际功能。

关键词：邦加岛；客家；中元节俗；文化传承

前 言

印尼的华人分为几个最主要的群体，有福建人、客家人、潮州人、广东人、海南人等。客家人在印尼华人群体当中占据了相当大的数字。而在印尼，与新加坡和马来西亚有所不同，客家人的居住地都比较集中。印尼最著名的三个客家人最为集中的地区是加里曼丹岛三口洋市、邦加岛和勿里洞岛。邦加岛，因为此地位置处于马来半岛和南中国海之间，自古就被视为一块宝地。邦加岛内

设有八个港门，即文岛港、槟港、烈港、勿里洋、南榜、高木、沙横和单碑廊。这八个港门为邦加岛华人最集中的地方。而其中以文岛、南榜和烈港的中元普度最为典型。邦加岛最古老的庙宇——广福庙就位于文岛港，这里的中元普度历来都举办得很隆重。下面文章作者将会细谈邦加岛中元普度的习俗。

第一节 中元祭祀习俗的传承

中元普度在邦加岛更普遍地被当地客家人称为“七月半”或“拜施孤”。而这一天庆典的高潮则是“抢施孤”。“施孤”一词乃是施舍孤魂野鬼的简缩。顾名思义，这一天大家都会祭拜无主孤魂。传说中，农历七月初一鬼门被打开，冥界所有的饿鬼孤魂都被释放出来，在这一个月内在人间讨食物。所以在这一个月，阳间的人类就会举办中元普度或法会来超度这些饿鬼道的孤魂野鬼。与新加坡、马来西亚有所不同是，这里的“七月半”中元普度都会在岛内各大庙宇举办。为了迎接“七月半”，庙宇都会提前筹备，比如制造大士爷像和各路神像，搭建施孤棚、金纸香烛和供品都是必不可少的。所谓“施孤棚”就是用竹竿或木杆搭建的棚，其功能是用来摆放祭祀鬼魂的供品。而所谓的“抢施孤”就是在整个祭祀环节结束后，在住持的带领下大家一起来抢棚上所有供品的一个活动。但为了秩序和安全起见，这个习俗目前很多地方已经不存在，邦加岛许多庙宇已把“抢孤”习俗改为“发放供品”这样一个惯例。

一、中元普度的形式分类

首先我们应了解中元普度分为两种形式，即私普与公普。在邦加岛，私普具有双重含义。第一层含义，私普是指各家门户在七月鬼节当中自己在家准备一些祭品来祭祀众鬼魂。以邦加文岛港的习俗为例，到了农历七月开鬼门时，早期的一些阿嬷都会绕着房子外廓插香、点蜡烛和拜放一些糕点。这个习俗据说是为了告知来访人间的众鬼魂，这个家主人施舍一些吃的东西来招待，请众鬼魂不要来扰乱或加害这一家人。据作者所知，这个习俗常见于当地的潮州人家庭。但有不少客家家庭也举行同样的仪式。或者说，邦加岛客家人的习俗在一定程度上受到了潮汕习俗的影响，虽然现在几乎看不到还有年轻一代仍然保

留这个习俗。据相关文献记载：“来到此岛的华工大多来自汕头——潮汕方言区的客家人。”¹可见，邦加岛虽然是客家民系的聚集地，但他们与潮汕人和潮汕习俗有着密切的关系。故当地客家人能够很委婉地接纳潮汕文化但同时又未因此模糊了自身的文化色彩。

私普的第二层含义——祭祖，亦作普度私家祖灵。到了七月十四，人们就会开始祭祖。烈港保兴村的客家人一般都在七月十四日开始祭祖。文岛港也大多集中在七月十四日这一天私普，但也有不少家庭选定七月十五当日祭祖。什么时候应该举行私普（祭祖）本无固定的日子。只要在七月当中的任何一天即可。但邦加岛的华人约定俗成地都在十四和十五日举行。根据文献记载：“中元节前后也是梅州地区敬祖先的重要日子。”²以文岛港为例，家家户户都会在十四或十五日上午约巳时开始摆放香案、祭品。经过实地考察之后作者发现，私普祭祖是邦加岛华人七月普度的一大特点。七月十五祭祖的惯例也不是没有根据。按文献记载：“民间七月十五日这天称冥节，家家户户都要祭祖，……”。³差别在于早期人们需上坟祭祖，但现在则不然。在这一天，邦加岛各处都会看到许多家庭在家门前祭祖。大部分都祭到午时就收坛。午时私普过后家家户户就准备公普。

与私普相对的是公普。“公普”顾名思义就是公众举办的针对众多无主孤魂的普度法会。对各地公普的详细内容，作者在下面另起章节详谈。

二、邦加岛中元普度的内容

邦加岛的公普有许多值得关注的地方。当地的客家人历来都在庙里办公普。原因在于他们认为庙里有大伯公和诸佛菩萨来镇坛，这样一来众鬼魂就不敢在公普过程中捣乱害人。这一点也是邦加岛公普的特征。邦加岛无论哪一个港门的各大庙宇都会约定俗成地在七月十四到七月十六当中办公普。文岛港、槟港、沙横等地一般都在七月十五日这一天举办。南榜和烈港有些村镇则会从十四日就开始公普。若从十四日开始公普，一般都会连续举办三天，到十六日

¹ Dr. Ir. Justian Suhandinata, SE. 2009. *WNI Keturunan Tionghoa dalam Stabilitas Ekonomi dan Politik Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. hal.130-131

² 房学嘉 2008，《客家民俗》，华南理工大学出版社，86 页。

³ 李安纲，王森泉 2005，《中华年节》，中国社会出版社，89 页。

晚上才送神结束整个公普。少数地方则连办两天，十五日当晚送神。先谈文岛港的公普，七月十五这一天庙宇都会把大士爷像和各路神像抬出来，安放在庙宇的广场。大士爷就是七月中元普度的主角，在不同的地区有不同的叫法。新加坡和马来西亚多称之为普度公或大士公，在邦加岛则普遍称之为大士爷。对于大士爷的真实形象和身份至今仍众说纷纭。邦加岛华人多把大士爷的形象塑造成一个赤面獠牙、凶气冲天、身披盔衣、高大威武的金刚鬼王。这个鬼王一般都被做成坐势，少数庙宇将其做成站立姿态，双手各拿着笔和旗（有时候也作手握笔和谱）。大士爷的头顶还会有一小尊观音菩萨像。当地华人认为，此尊观音菩萨是用来镇压鬼王以及所有从阴府放出来的鬼魂的。这样一来他们就会按照秩序接受人类的普度。但有些地区认为，大士爷本是观音菩萨的化身，但因为观音菩萨慈眉善目镇压不了众多恶鬼后来才化身为凶气冲天的鬼王形象。对于这一点，各地区也有各不相同的说法。

中元普度，除了大士爷为主角，庙宇主办方还会制造许多其他鬼神像。以文岛港的广福庙为例，普度当天安放在庙广场的各种纸造的冥界神像将会让香客看得眼花缭乱。其摆设如下所述，以四方形的广场为准，大士爷将居广场上方中央。左右各站着黑白无常和牛头马面。广场右侧排着地狱十殿以及各殿阎王。因为中元普度与冥界有着密不可分的关系，故这一天会出现甚多冥界神。据记载：“民间俗信地狱分十殿，每殿各有一阎王司职。十殿阎王分别为：一殿秦广王蒋、二殿楚江王厉、三殿宋帝王余、四殿五官王吕、五殿阎罗天子包、六殿卞城王毕、七殿泰山王董、八殿都市王黄、九殿平等王陆、十殿转轮王薛。”⁴这个记载与广福庙塑造的地狱十殿完全符合。在台湾似乎也有类似习俗，《台湾民俗之旅》介绍：“…，亦紮糊法船，中设地藏王菩萨及十殿阎罗王的绘像，更尽时施放焰口焚化，…”。⁵过了地狱十殿就是孟婆亭。据相关人士介绍，公普时，孟婆亭的祭品一定要用素菜。据说，亡魂到了孟婆亭就一定要茹素，否则就过不了这最后一关，没办法投胎转世。根据《中国民间神谱》介绍，民间相传孟婆是汉代人氏，知书达理，喜诵佛经。生前还经常劝人戒杀吃素，终生未嫁，卒年 81 岁。也许因为这样，普度法会上的孟婆亭就要以素斋祭之。另外广场的左上角会安放地藏菩萨神像，左下角则会安放一艘普度法船。法船里头

⁴ 乌丙安 2007，《中国民间神谱》，辽宁人民出版社，69 页。

⁵ 洪进锋 1993，《台湾民俗之旅》，武陵出版有限公司，344 页。

还会摆放许多已经包装好的粮食祭品，大多是大米、绿豆、砂糖、盐、饼干、方便面等干粮。据介绍，制造普度船的用意在于此艘普度船将会在公普结束之后把一些水鬼运送回阴府。再走到庙门口旁边会发现一根竹竿一柱擎天。竹竿上面吊挂着一盏灯笼和一只仙鹤，此外还挂着写有“南无西方菩萨发慈悲救苦难普度十方”等字眼的条幅。其意义在于此盏灯将会给各路幽魂引路，把众鬼魂引到庙宇的普度现场。广场的正中央一般用来摆放主神台，主神台上将会摆放各种祭品，空中上方会悬挂写有“盂兰盛会”四字的条幅。主神台的前端将会给大士爷及众鬼魂献上一整头乳猪和羔羊，排在其后面的祭品则是一些糕点，大部分以客家特色的糕点为主。随后则会摆放民众送去的各种祭品，多为干粮、大米、方便面、各种饼干糕点、蔬菜、三牲等。这些祭品都需要放在一个竹条编织而成的盆内。据说这个盆就是盂兰盆当中所指的盛器。此外还需要在祭品上插上一面旗和一炷香，每面旗上都写有“文岛广福庙盂兰盛会”，还必须写明布施此物的物主姓名。这是为了让受祭的众鬼魂知道施主们的用心，这样一来孤魂野鬼们就不会去打扰这些施主和他们的家人。从上面所提到的内容我们不难发现，当地的中元普度其实吸收了不少佛教元素。

这种摆设法在各大庙宇不尽相同。如在烈港保兴村的天后宫，所安放的神像并不比广福庙多样化，但大士爷仍然居上方中央，黑白无常和牛头马面也是几乎各大庙宇里头所能见到的神像。有的庙宇还制造一条长达百米的神龙。位于高木的一座道教庙宇甚至还出现了女性形象的大士爷像。可谓五花八门。

文岛广福庙的公普历来都是在七月十五日举行。是日，普度的主办单位将会请来火居道士或乩童来给诸神像开光。开光之后的神像就是已经被赋予神灵了，已不仅仅是一堆没有灵性的纸偶。在广福庙，每次的开光仪式都会有锣鼓来伴奏，给众鬼魂来个隆重的开典仪式。开完光，公普就正式开始。这一天，所有香客都必须按照“承上启下”的规则上香。首先要到庙大殿进香，给天神进香，其次向殿内其他诸天神圣进香，最后才能出去到庙广场给大士爷、冥界诸神以及众鬼魂进香。整个祭祀活动一般到午夜十二点结束。尚留在现场的民众都会参加送神仪式。送神是把所有的鬼神像焚毁。送完神，整个公普才算是告一段落。

如今我们已经很难看到所谓的“抢孤”仪式。为了保证社会秩序和安全起见，邦加岛许多庙宇包括广福庙现在已不再实行“抢孤”仪式。取而代之的是

由主办单位带动的给周边贫民发放祭品这样一个慈善活动。目前只有几个小村落仍然保留“抢孤”这个习俗，比如位于文岛港田口村（kampung sawah）的白马宫。至今，田口村的村民仍然保留抢孤习俗。这个环节一般在送神之前举行。参加抢孤的人据说一定要有所得，无论是祭品还是施孤棚上的任何一件东西，否则就会行衰运。

接下来我们探讨烈港保兴村天后宫的中元普度。保兴村天后宫的中元普度一般长达三天三夜，从农历七月十四日开始祭拜到七月十六日晚上才送神。至于天后宫公普的细节，大部分与广福庙相同或是大同小异。天后宫所塑造的鬼神像似乎没有广福庙那么多样化。但这里值得关注的一个环节是普度的主办单位将会准备歌台，这是广福庙所没有的。与马来西亚槟城不同，这里的中元歌台并非上演一些传统戏曲而是主打流行歌曲。我们不难从中感觉到浓厚的世俗化与娱乐化的气氛。习俗娱乐化的现象其实自古就有。据记载：“唐代以后，随着民间艺术的发展和社会的进步，宫廷雉仪的性质发生了很大变化，神秘气氛逐渐减弱，娱乐成分不断增加，到了宋代特别是南宋时期终于演变成雉戏。”⁶ 类似这样的习俗演变乃属于民俗的变异性。中元普度歌台也是如此。这里的歌台都会在普度期间的每晚上演，一直到七月十六日的最后一个晚上。七月十六日晚上，这里也会有抢孤的惯例。据天后宫管理人介绍，抢孤的本质在于人类是鬼魂的象征物，因为鬼魂已失去躯体只好借助人类的行为来完成鬼魂的意愿。《台湾节庆》里也有相关记载：“抢孤活动主要是‘以人象征鬼魂’的方式，由抢孤者竞相攀爬孤柱，翻上孤棚，而后直上孤栈，取得祭品与顺风旗，藉以达到慎终追远、普度孤魂的目的。”⁷

第二节 节日禁忌

汉民族很早以前就已经存在所谓的灵魂观念。大家对所谓的鬼魂都抱着战战兢兢的心态，怕一不小心得罪了这些鬼魂他们就会暗中作祟，加害人类。但我们必须了解的是：“迷信、禁忌、巫术既是传统节俗产生的土壤，也是传统节

⁶ 钟敬文 2009，《民俗学概论》，上海文艺出版社，18 页。

⁷ 黄丁盛 2003，《台湾节庆》，木马文化，107 页。

俗内容的组成部分。”⁸由此可见，禁忌是传统节日不可分割的一部分。有关鬼节的禁忌在民间更是随处可闻。《民俗学概论》写道：“为了使厉鬼不害人，古人想出了种种办法：或敬而远之；或退而避之；或者，驱而赶之。七月十五于旷野水边燃放河灯、焚香化纸、设饌施粥，为的是追荐各路孤魂野鬼，使其有所归而不为厉。”⁹对鬼魂的禁忌自古已存在，即便流传到现在似乎也不比以前马虎。

如今，邦加岛华人每到农历七月仍会小心翼翼、神经兮兮的。大家都觉得这一个月无论是空中、陆上还是水里都是众多鬼魂徘徊的时期。老一辈的还会不停地嘱咐家里的小孩不得这样不得那样。最为普遍的是大家都认为七月期间最好不要行远路出远门，也不宜到郊外活动如去海边度假或游山玩水，怕一不小心就会被水鬼缠身或被拉去当替死鬼。在这一个月也不得爬树攀高，不得晚归，最好是在傍晚之前就要回家歇息。此外，在这一个月内邦加岛的华人还禁忌动土、修房子。一般人家也不会在这一个月内筹办婚礼。这也许不仅仅是邦加岛华人所遵守的禁忌，它还是各地华人所熟知的禁忌。《客家民俗》中写道：

“七月是鬼月，不论婚嫁、不出远门、不搬家、不建屋、不上梁、不夜游、不开张及不订盟等。”¹⁰书中所描述的这些禁忌与邦加岛的禁忌风情相当符合。书中还提到搭建普度施孤棚的时候禁止女性靠近，否则会倒塌。据作者在邦加岛的考察，当地的客家人倒没有这一项禁忌。受访者透露，搭建施孤棚本属体力活，多交给男人来做，女人都不会插手。

邦加岛华人对普度祭祀的供品也有所禁忌。关于普度供品的禁忌，《客家民俗》中也有相关记载：“普度祭拜中的供品，据说严禁任意取食，否则身体将会溃烂。”¹¹在一些还保留着抢施孤仪式的庙宇，有不少华人都不太愿意参加。因为大家都觉得抢施孤如果没有抢到任何供品反而会行衰运。所以在邦加岛可以看到反而有不少当地马来人参加抢施孤仪式。如果真的没有抢到任何供品，至少一定要拿到普度旗或者是盂兰盆。这样参加抢孤的人才不会行衰运。

但随着时代的发展，现在许多年轻人已经开始把这些禁忌淡忘了。毕竟有些禁忌也许已经不符合现代人的生活方式。我们很难想象现代会有人为了这些

⁸ 钟敬文 2009，《民俗学概论》，上海文艺出版社，133-134 页。

⁹ 钟敬文 2009，《民俗学概论》，上海文艺出版社，133 页。

¹⁰ 房学嘉 2008，《客家民俗》，华南理工大学出版社，188 页。

¹¹ 房学嘉 2008，《客家民俗》，华南理工大学出版社，188 页。

口耳相传的禁忌而耽误了出差，或者让渔夫在这一个月内不出海不谋生等等。在未来几年里，也许这些禁忌真的已被人们所忽略，也许会有更多的年轻人把这些禁忌看作是迷信色彩浓厚的封建遗物。未来，究竟还会有几人能正视这些作为节日风俗产生的土壤和温床的禁忌？也许我们只能在时间的飞逝中寻求答案。

结 论

纵观古今中外的民俗文化迁徙，离开了发源地的民俗文化仍然能在异国如鱼得水，这其中必有它的生存道理。飘洋过海流传到印尼的中华传统民俗文化，包括中元节俗，都是经过漫长的适应过程方能保留至今。在实际生活中，一个民俗的传承离不开一定的仪式而固定下来的。犹如邦加岛的中元节俗，它始终依附于人类的仪式、行为，一代传一代，世世相承。这证明了民俗的传承性特征，同时也说明了民俗固有的稳定性特征。但在稳定的传承中，邦加岛中元节俗也显现出民俗的变异性特征、区域性特征。在不同的地区，节俗也不尽相同。即便在特定的一个区域，纵观中元节俗的发展，也可明显看出习俗的变化。关于这一点，“抢孤”仪式的性质转变便是民俗变异的一个例子。

从节俗本身的功能出发，对于传播到海外的民俗而言，中元节对当地华人起到了巨大的凝聚作用。而对于当地华人而言，中元节的保留无疑是加强民俗认同和民族归属感的重要媒介。因此，中元节的保留对当地华人而言意义非凡。邦加岛各地的中元节俗，无论是私普还是公普，尽管仪式形式和内容大同小异，但归根结底各地的中元普度都有异曲同工之处，就是把拥有几千年历史痕迹的中元节俗继续传承下去。

参考文献

中文文献：

房学嘉 2008，《客家民俗》，华南理工大学出版社。

洪进锋 1993，《台湾民俗之旅》，武陵出版有限公司。

黄丁盛 2003，《台湾节庆》，木马文化。

李安纲，王森泉 2005，《中华年节》，中国社会出版社。

乌丙安 2007，《中国民间神谱》，辽宁人民出版社。

钟敬文 2009, 《民俗学概论》, 上海文艺出版社。

印尼文文献:

Suhandinata, J. (2009). *WNI Keturunan Tionghoa dalam Stabilitas Ekonomi dan Politik Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

印尼华人李登辉缔造复旦的办学理念及其对当代印华教育的启示

复旦大学 周晔

摘要

被誉为“东方耶鲁”的复旦大学，历经百余年沧桑，已从由国人创办的第一所中国民办大学跻身世界名校之列。而如今鲜有人知晓，她的缔造者之一、迄今任职时间最长的校长、被誉为“复旦之父”的李登辉，系一位印尼华人。这位至爱“虾酱”的杰出华人将从小在印尼形成的“教育兴国”等思想与美国耶鲁大学的办学模式以及虔诚的基督教信仰三者融汇贯通，形成了以“复旦精神”为核心的办学理念，为如今这所大学迈向世界一流奠定了重要的基础，他的成功与挫折都为当代印尼乃至整个华文教育提供了有益的启示。本文从四个方面展开：一是溯记这位印尼华侨的爪哇岁月，以探究其教育思想的根基和源头；二是通过一些案例阐明李登辉如何在复旦借鉴和发扬耶鲁办学模式；三是李登辉基于宗教信仰的价值观及其对李办学理念和社会活动等的影响；四是从正反两方面探究李校长一生执教、兴教对于当代华文教育的启示。

当人们念及二十世纪初，开化中华文明、领先华人教育的民国大学校长时，往往会想到北大校长蔡元培、南开校长张伯苓、浙大校长竺可桢和清华校长梅贻琦等。然而却鲜有人提及与蔡元培同样曾受到马相伯——一位著名天主教学者和教育家指导的李登辉及其领导的复旦大学。成长于爪哇岛的印尼华人李登辉 1905 年出任马相伯创立的中国第一所由国人创办的民间大学——复旦公学的教务长，直至 1947 年辞世，42 年与复旦休戚与共，唇齿相依，特别是 1913 年至 1936 年担任校长，为“复旦精神”的形成贡献良多，被誉为“复旦之父”。身为杰出的印尼华侨，他植根于爪哇的教育兴国思想以及将“耶鲁模式”引入中国的复旦实践，特别是其久而弥笃的基督教信仰等等，都为当代印华教育之路向提供了许多可圈可点之处，他办学兴教的成败可谓当代印华教育的启示录。

一、李登辉的爪哇岁月及其教育思想的源头

李登辉的祖先，世居福建同安县，地处我国东南沿海。那里的百姓素有到南洋群岛一带闯荡谋生的习俗和传统，所谓“家无粮，去南洋！”家族或亲戚朋友中，只要有一人在南洋站住了脚跟，就

把子弟或亲朋呼唤而去，在那里形成一个以氏族为基础的小群体。康熙二十四年朝廷下令解除海禁不久，李登辉的祖先来到印度尼西亚爪哇岛，在巴达维亚（Batavia，今雅加达）郊外的红巴村（Parmera）落籍。李家先祖如同下南洋的其他华人一样，风餐露宿，胼手胝足，披荆斩棘，白手起家，李登辉就出生时李氏已在印尼七代，时处荷兰殖民者统治印尼的年代。在荷兰殖民者统治印尼的年代，爪哇岛虽有数以万计的华人，因为当局不准开办华文学校，连华文报纸了不准出版。当时的华人子弟想要接受教育必须要到巴达维亚，进入荷兰人开办的学校。身为华人却无法接受华文教育对于当时李登辉等华侨无疑是一种文化灾难。

1885年，也就是李登辉13岁那年，其母沈蜜娘因操持家务、劳累过度，30多岁就不幸亡故。对于长子来说，不啻晴天霹雳。也就在此时，他面临着人生选择的十字路口，父亲李开元要他子承父业，跟着学做生意，慢慢地接手，挑起家庭的这副重担，而他本人则对经商毫无兴趣，执意求学深造，最终他与父亲互相体谅妥协，父亲终于成全儿子继续深造的意愿，儿子也体谅父亲不得已续弦的苦衷，就这样，李登辉于1888年去新加坡求学。

当19世纪西风东渐时，新加坡得风气之先，各种文化和思想在此交汇，李登辉此后包容并蓄、开放多元的办学理念与新加坡这座城市的精神不无二处。清末的许多代表人物，都到这里来活动，如：康有为、黄遵宪、孙中山等人，李登辉他一生中的科学、民主的理念，教育救国的思想，都萌发在新加坡求学的三年中，当初若不到新加坡，也许后来就不会远渡重洋到美国去求学。在英华书院住读，一日三餐都是在巴刹（Pasar，市场的意思，准确地说就是菜市场），所以他直至终老的饮食生活习惯：饭后喝凉水，口味重酸辣，视臭烘烘的虾酱¹为珍品，花生米总是随身带，最爱“沙爹”烤肉串辅以酸甜咸辣酱（这种酱汁印尼文为Sambal）。以致于在复旦的很多年间，复旦的学生们还偷偷的称它为“爱吃臭虾酱的校长”。

在新加坡时，李登辉最常去的地方就是牛车水（类似欧美国家的唐人街），那儿有一座“天福宫”，它是福建人在新加坡发迹后，于1839-1842年间出资修建的。天福宫的外貌并无惊人之处，它之所以吸引许多华人前往，蕴含着一段思古（故国）之幽情。李登辉每

¹ 虾酱是印尼棉兰、泗水一带之特产，李登辉曾有言：“印尼文化高于马来文化，在食事一道，最为明显，而虾酱之制造，是印尼文化之特征，尤勿可失之交臂。”

每到天福宫，听到这么多人说自己熟悉而又亲切的家乡（闽南）话，整个身子立刻感到热血沸腾，兴奋之情，难以言喻，仿佛自己回到离别已七代、久违了的中国。同那些老老少少并不相识但却心心相印的福建同乡聚会一起，即使只听他们讲几句闽南话，也无比快慰。如果说，李登辉有中国情结，那便是在新加坡时种下的。在英华的课堂上，英籍教员大讲维多利亚女王的伟大业绩，似乎盎格鲁-撒克逊民族给了各国人民以文明，感觉他们拯救了世界，而回想起家乡，牛车经过路旁低矮的“亚答屋”，牛粪马溺的骚味伴随着怪怪的“文香”气息，李登辉开始反思：欧洲文明能给殖民地人民带来幸福吗？这种反思，加之那种血液里的中国情结，使得他对自身的华人身份更加认同，这种认同渐而转化为强大的民族精神和爱国情怀，以致他任复旦校长时，始终支持学生的爱国运动：五四运动发轫于北大，但当时中国的经济和文化中心却在上海，如果上海没有响应，运动不可能成功，而首先声援北大学生进而把上海所有学校组织起来，动员工商界一起进行罢课、罢工、罢市“三罢”斗争的正是李登辉指导下的复旦师生。五四运动只是一个具体事例，每当遇到关系民族和国家命运的重要时刻，李登辉无不挺身而出。1921年冬，九国会议在华盛顿召开，讨论中国与日本签订的不平等条约问题，李登辉指导学生、后来的接班人章益成功举行了万人大会，要求华盛顿会议废除“二十一条”，将胶州半岛主权还给中国。会议声势浩大，群情激奋，当场有国际新闻记者拍摄电影，并发出电讯²。华盛顿会议取得胜利，李登辉功不可没。

二、耶鲁办学理念在复旦的实践

1897年，李登辉自预科考入耶鲁大学的校本部——耶鲁学院，直接进入三年级。耶鲁以培养领袖人物著称，这与它注重培养学生的团体协作精神和组织能力有关。诸多体育、文娱活动，既锻炼学生的组织能力，也培养了学生的协作精神和学校的荣誉感。耶鲁的各种文体活动很多，最有名的体育赛事是与哈佛的划船对抗赛。每当比赛开始，上至校长，下至学生，全校师生倾城而出，为自己的船队加油鼓劲。耶鲁的各级同学会组织也非常完善，毕业时每人携有一册毕业纪念刊，载有所有教员和同学的照片、姓名和地址，以资联络。这些作风日后也被李登辉移植到复旦。

² 章益：《章益事略》

耶鲁的发展很大程度上得益于校友的襄助。耶鲁学子对母校怀有深厚的感情，遍布全国的校友会从精神、物质，乃至具体事务上支持母校。校友基金会集资捐献给母校，使耶鲁的财政得到源源不断的发展基金。哈得利校长曾把校友会比作“扩大的耶鲁”，每一位校友如同一粒种子，把耶鲁的精神带到他所在的地方。这种校友与母校的密切联系，成为代代相传的优良传统，所以不难理解，复旦是中国第一批试行校董会制度的大陆高校之一，同时其遍布全世界的校友会无论从数量还是活力，都闻名于世，复旦也是最早举办世界校友联谊大会的内地大学之一。

耶鲁也继承了欧洲大学注重本科的传统，特别注重保持本科生的教学质量。专门培养本科生的耶鲁学院，是整个大学的核心和精华。这一传统的核心就是教学上坚持一贯的古典教育，包括西塞罗的演讲术、维吉尔的《埃涅伊德》、萨斯特的历史、拉丁文法与诗体学、希腊文《圣经》等等，耶鲁人坚信，严格的古典教育，是培养文化精英最好的办法。耶鲁学院一直保持着较高的教师和学生之比，保证教师和学生之间有足够多的双向交流时间。校长亲自为他们讲授伦理、哲学等课程，学生享有全校最好的教学资源。校长亲自讲授关键课程的做法，日后也被李登辉带到复旦。任复旦校长期间，李登辉曾亲自开设多门课程，其中就包括哲学、伦理和逻辑。2005年，在建校一百周年之际，复旦更是效法耶鲁，成立了“复旦学院”，率先尝试以古典、经典课程为主体的通识教育，这些都与李登辉将耶鲁的育人理念植入复旦的根基有关。

1899年6月，李登辉完成学业，获得文学士学位。在耶鲁，李登辉度过了他一生的黄金时代，他管理复旦的做法，如果追根溯源，有不少都源自耶鲁。大的如教授治校，每年出版载有毕业同学名录的年刊，以年级为单位建立同学会组织，确立校训、校徽、校歌等标志性的校园文化³；小的如教授们与学生共进午餐，加强与学生的联系等方式，都浸润着耶鲁的精神。

在美国留学时间前后长达9年，李登辉对这个自由之邦充满了感情。他的母校耶鲁，尤其令他难以忘怀。此后，他的一生都围绕着传播耶鲁的教育理念而展开。而他以毕生心血缔造的复旦大学，也因此与耶鲁理念而展开。1915年7月，李登辉、王宠惠参照母校耶

³ 迄今复旦的校史馆内还珍藏着解放前数届校友的毕业纪念册，封面上于右任校友苍劲有力的章草历历在目。

鲁大学的课程说明书等文献，制定出复旦版的综合课程体系，它由课程、教师、教材、学分、学时、必修和选修等几方面组成。除国文部外，其他课程基本采用外国原版教材或自编讲义。课堂采用英语教学，教师讲课、学生问答须用英文，绝少用中文。除教会学校以外，复旦开设选修课、实行学分制是比较早的。这一旨在培养通才的综合课程体系与美国大学相似，学生到美国后很快就能适应。

复旦的管理机构，也明显接近典型的美国式大学。管理机构主要有校董会和行政院。校董会主要负责学校财政、推举校长，校董人选由校长根据学校的需要随时添聘，一般以社会名流、重要政府官员、商界和银行界巨头为主。

1922 年大学部迁到江湾后，学校规模扩大，校务日繁。李登辉建议设立一评议机关。1924 年，“行政院”成立，它是校务会议的前身。行政院职责为“统辖全校一切行政事务”，成员由校长、大学部教务主任、各科系主任、中学部主任、大学教授会、中学教员会代表组成。上述管理方式更接近美国的大学而不是欧洲的大学。从殖民地时期开始，美国的大学就由地方的宗教领袖和商人组成的董事会所控制，其任务就是选择校长，制定大学的办学方针。

更多效仿耶鲁之处还表现在学生生活方面：李登辉“学生自治”的办学方针得到较好的实施，复旦发展成为一个微型的民主社会。对学生的管理，李登辉“不着眼小节，仅图其远者大者”，给学生营造了一个自由、宽松的环境，同学们在校内享有极大自由，这一自治的传统至今仍活跃在菁菁复旦园里。

三、李登辉的宗教信仰对其为人、为学、为师的影响

李登辉的一生，以虔诚的基督徒著称于世。他对基督教的坚定信心，起步于新加坡，登堂入奥于耶鲁，成为以清规戒律严谨著称的长老会的一员。后来他将“道德重整运动”的四项标准“绝对忠诚、绝对纯洁、绝对无私、绝对博爱”作为晚年立身育人的“根基”，而精神已植于少年时代。

耶鲁学院是一所有强烈宗教色彩的大学。坚持正统的清教徒观点，训练一代又一代有知识的正统牧师，是它的培养目标。在它成立后的近两个世纪里，基本保持着教派学校的特点。董事会、校长和教师都由牧师担任。课程以古典文理科目为中心。教学几乎都依靠背诵。早晚祈祷等宗教仪式充斥着校园生活。直到李登辉毕业的

那一年（1899 年），耶鲁校董会才打破近 200 年来由牧师任校长的传统，选举第一位世俗者亚瑟哈德利（Arthur Twining Hadley, 1899-1921 年在任）任校长。

曾长期追随他的学生赵世洵在《一位伟大的教育家——记复旦大学校长李登辉博士》中曾生动回忆了李登辉关于科学与基督教关系的一段论述：“李校长乃道：‘科学愈昌明，我们愈要基督，没有信奉基督的科学，犹如脱缰之马，为害更大呢！’”章益在《追慕腾飞夫子》一文中称：“真实的基督徒”之性格，实先生毕生努力而已充分达到之鹄的。对此称谓，亦可当之而无愧也。缺乏宗教信仰的俗子，是很难体会这种精神境界的。

他信奉、倡导的“四个绝对”的行为准则，是对他信仰的精辟概括，其嗣子李贤政总结李登辉做人的原则乃是出自一个“爱”字，最重要的一句话是在《圣经》提摩太前书第一章：“但命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的。”李登辉把《圣经》提多书第二章“为人之道”作为座右铭，在自己的《圣经》扉页写着“TITUS II Chap p.557”（提多书第二章第 557 页）。这是他用来说经常提醒自己的字句。李登辉是一位开明理智的宗教家，他把个人信仰与社会教育分开，自己奉行不遗余力，却从来不动别人信教，也不甚注重教会的繁文缛节。他毕生身体力行的是基督教博爱的宗旨，也就是“爱人如己，爱己如人。”他一生所从事的教育事业、慈善事业和救国工作，都发自他对青年的爱，对孤苦无依者的爱，对国家的爱。

在这里不得不提一段伤心事：李登辉与汤夫人结婚后，于 1908 年生下长子友仁。此后又生了一对双胞胎朱莉和休，均夭折于 1913 年，另有一个女儿出生未久即夭折。复旦由公学升格为大学的 1917 年，上海一度流行猩红热，友仁不幸感染，不治而亡。1925 年，汤夫人被诊断为罹患癌症，1931 年亦撒手人寰。中年损子后又遭丧妻之痛，李登辉的精神到了崩溃的边缘，几乎失去了生活的动力，宗教，成了李登辉心灵的寄托，他曾对学生赵世洵说：“我告诉你，李师母的灵魂，每天晚间和我话家常，别人看她死了，我则视其如生，这是我祈祷后出现的奇迹”。

讲到李登辉的信仰，不得不提到他亲身参与并亲自推动的“道德重整运动”。⁴ 运动提出重整，道德是解决世界战争危机的唯一途径，主张任何人先从改变自己做起，以四项绝对的道德标准作为生活和工作的行为准则，这样才能改变家庭、社会乃至整个世界。1938 年前后，该运动传入上海，李登辉通过举办“家庭聚会”推动该运动在上海发展。当时日军尚未发动太平洋战争，上海已成孤岛，知识分子、青年学生，意志消沉，惶惶不可终日。李登辉倡导道德重整运动的实质就是激励人民的爱国热情，振奋孤岛人心。1940 年 5 月 30 日晚，李登辉用英文在福音广播电台进行自我忏悔式的演讲，经整理的演讲稿在上海《新闻报》等各大报刊登出，上海社会，为之轰动。

四、李登辉的办学思想对于当代印华教育的启示

1901 年，李登辉回到出生地巴达维亚。不久，李登辉借款 2100 盾，聘请外籍教师 3 人，租用民房数间，在巴达维亚办起当地第一所华人初级英文学校——耶鲁学校（Yale Institute），李登辉自任校长。

李登辉对这所学校寄以厚望，之所以取各“耶鲁学校”，就是想办一所与他的母校耶鲁大学类似的学校。虽然没有接触过记载言行的《论语》，但李登辉在培养学生上，却是像孔子所说的那样，真正做到了“有教无类”，工人、店员、学生、男女老少兼收。初期有学生 90 人，既办日校，又办夜校。因为“定位”不准，学生的文化程度也极为参差不齐，这就注定了这所耶鲁学校的命运不能持久。

但实际情况是，印尼人能与英国人打交道的，即便是贩夫走卒，也会一些“洋泾浜”英语又管用了。所以，李登辉的耶鲁学校，一开始就碰到“定位”问题。定得太高了，“阳春白雪”，就曲高和寡，来读的人很少；太低了，“下里巴人”，扫盲班，也不会有多少人来就读，只要在马路上跟贩夫走卒们留心学一学，一个盾（荷兰币）也不用花。

⁴ 第一次世界大战后，美国布道家卜克门博士鉴于道德沦丧，在基督教团契中提出四项做人的道德标准：“绝对忠诚、绝对纯洁、绝对无私、绝对博爱”，以此唤醒众生，挽救世风。运动在英国牛津大学发扬光大，第二次世界大战前夕，“牛津团契”发展成为一场旨在拯救世界的“道德重整运动”。

李登辉初次办学，还缺乏经验。他给耶鲁学校制定的招生范围，显然过于宽泛，导致教学无法正常开展。学校的经费也大成问题。李登辉的月薪为 200 荷兰盾，他的第一助手月薪为 140 盾，这在当时是极优惠的待遇。学校规模不大，可开支不小，第一个月的预算即达 460 盾，借款只够维持四个月。李登辉并无经济实力做后盾。不出三月，学校就陷入经济危机，日常开支捉襟见肘，难以为继，学校处于进退维谷之中。可以说，李登辉初办教育是不成功的。

几乎在李登辉开办耶鲁学校的同时，巴达维亚出现了另一所性质完全不同的中文学校——中华学校。这所由中华会馆主办的中文学校，吸引了众多华侨学生前来求学，不得已，耶鲁学校只好转由中华会馆接办。说到中华会馆，源自 19 世纪末、20 世纪初，一批留学欧美的土生华人回到印尼，深感印尼与西方国家的巨大差距，使他们产生了改造祖国的强烈愿望，他们即对荷兰殖民当局压制华人的政策不满，也看不惯华人社会的陈规陋习，加上中国维新思潮的影响，一场华人革新运动悄然兴起，中华会馆就是该运动的产物。中华会馆的成立，在整个东南亚是一件具有历史意义的大事，它标志着华人民族主义运动（泛华运动）在印尼社会掀起。在文化上，泛华运动表现为寻根意识的觉醒。中华会馆提出：中华文化命脉存在于孔子及其学说之中，中华会馆就是以孔子学说为思想基础的。章程规定，会馆“尽可能以先知孔子的教喻，并在不违背礼仪的前提下，改造华人的习俗，同时使华人在写书信和掌握语言方面有所进步”⁵⁵，因此，笔者认为，准确的办学定位和清晰的办学理念，应当是海外华文教育首要指向。

其次，李校长最重要的办学思想就是包容并蓄，开放多元，坚持革故鼎新，这对于海外华文教育亦是重要启迪。李登辉除主持中华学校接管后的耶鲁学校校务外，每周还在校内举办一次类似“沙龙”的自由交谈会，以交流知识、沟通思想，吸引师生和校外人士参加。沙龙是 17、18 世纪流行于西欧贵族和资产阶级社会的一种谈论文学、艺术或政治问题的社交集会，欧洲资产阶级革命前夜，一度在法国特别流行。在沙龙内，日益强大的资产阶级与世袭的贵族平等相待；亲王、伯爵子弟和钟表匠、小商人子弟相互交往，无拘无束地畅谈文学、音乐、戏剧或政治。除了表示平等以外，沙龙的社会意义在于通过交谈形成“言论”，即形成一种“公共舆论”。

⁵⁵ 孔远志：《印尼华人与孔教的兴衰》，载《华侨华人资料报刊剪辑》，1990 年第 9 期。

法国百科全书派的狄德罗曾说，“写作只对某些阶级的公民产生影响，而言论则影响所有人”。在印尼社会，沙龙还是一桩新鲜事物；李登辉借鉴这种形式之目的，就是让先进的欧美文化通过沙龙输入学校，革新人们的思想，在印尼社会开启新风气。在复旦，李登辉对于新思想的引进，十分关心，所聘请的教师中有思想极为先进的人物。他对中国封建专制的积习深恶痛绝，对于一切革新运动则抱以同情并寄以希望。他竭力使复旦成为一个自由活泼的园地，就是为了保护新思想，让他获得滋长发展的机会。另一方面，五四时期，李登辉大胆延聘了一批受到各地守旧势力围攻思想先进的教师，使复旦成为南方众望所归的新思潮摇篮。其中有孙中山的得力干部薛仙舟、邵力子、叶楚傖、戴季陶、胡汉民等。

再次，就是注重精神、道德建设，特别是对自身的信仰矢志不渝。1946年，《国光英语》发表了李登辉《教育之真谛》一文，文章写道：“物质必须与道德及精神发展相附而行，吾人理性，公道、正义三者之平衡始可确保，而唯此三者可以系维社会与世界于不坠。吾人需要革心尤甚于益智。革心为吾国社会与民族进步之基本条件。吾人必须履践大仁、大诚、大公、大德四德。吾国之社会与民族复兴之机系于斯。”⁶至于李登辉对其信仰在执守，本文已有专题论述，此处不再赘论。

最后，也是笔者认为最重要的，便是热爱中华、热爱祖国的中国心。西方的文化，华侨的身份，怎样使他成为一名真正的爱国者？胡秋原先生在《悼李登辉先生》中有很好的分析：

“承认自己祖国的忧患与落后，然信任自己的民族亦能有其伟大的将来，即以整个的生命从事于一种神圣的工作，以谋国家的进步与发展，这才是真正的爱国者。李先生便是这样一个人，而将教育看作救国根本事业的。大概一个人受过外国的统治，而同时具有外国最高文化水准者，必能比任何人更深刻地感到祖国的可爱。先生出身于华人的家庭，受过完全的西方教育。他知道西方，也知道中国。将中国提升到西方的水准，是必要的，可能的。必须了解这一点，一个人才算知道如何爱国。”⁷胡秋原在作为教育家的李登辉

⁶ 《国光英语》第一卷第4期。

⁷ 胡秋原：《悼李登辉先生》，《东南日报》1947年12月21日。

与作为政治家的孙中山之间，找到了精神上的相契点，称李登辉是和孙中山经过同一种精神体验的。

同样是西方文化精英，在中国办教育，与教会大学校长相比较，李登辉与祖国认同，少了一份列强居高临下的文化优越感和自居先进的君临感，而多了一种与华夏文化休戚与共的亲和平易感。同样是中国人，与大多数其他中国大学校长相比较，李登辉又以他对教育的专一和纯粹，不介入政界、军界、财阀的纷争，笃守淡泊自好、一尘不染的高尚人格，更让人感到一种纯洁教育家特有的伟大光辉。

（作者系复旦大学校史馆馆长、美国亚联董访问学者）

区域合作下的东南亚华商与中国

厦门大学南洋研究院 李一平

东南亚华商一直是促进东亚区域经济合作的一支重要力量，他们在中国—东盟的区域合作中发挥着不可替代的重要作用。如果说在既往中国与东南亚国家的经贸合作中，东南亚华商扮演的角色主要是将资金、技术引入中国；那么在 2010 年中国东盟自贸区建成以后，华商的这一角色将可能发生重要改变，他们将更多的是把中国的资金、技术引向东南亚各国，并在当地与“走出去”的中国企业开展多方面的合作，实现中国东盟国家的互利双赢。

Southeast Asia Ethnic Chinese Business and China in Regional cooperation

Research School for Southeast Asian Studies of Xiamen University, Li Yiping

Southeast Asian Chinese has always been an important force promoting regional economic cooperation in East Asia, they play an irreplaceable role in regional cooperation in China-ASEAN. If in the economic and trade cooperation with China and Southeast Asian countries in the past, role of Chinese in Southeast Asia mainly to capital and technology into China ; later that built in China-ASEAN FTA, the Chamber of this role will be Major change, they will be more of the Chinese capital, technology leads to Southeast Asian countries, and in the local and the "going out" of Chinese enterprises to carry out extensive cooperation, achieve mutual benefit and win-win China-ASEAN countries .

2000 年 11 月，中国总理朱镕基在新加坡召开的 10+1 东盟和中国领导人会议上提出建立中国-东盟自由贸易区的设想，2001 年 11 月在东盟-中国的 10+1 峰会上正式宣布在十年内建立中国-东盟自由贸易区。2002 年 11 月 4 日，朱镕基总理在出席中国与东盟领导人会议后，和东盟 10 国领导人签署了《中国与东盟全面经济合作框架协议》，决定到 2010 年建成中国—东盟自由贸易区。2010 年 1 月 1 日中国—东盟自由贸易区如期建成，这一涵盖世界人口最多的自由贸易区，使该地区面临新的机遇。在中国与东盟国家关系之间存在着一个重要的纽带，即居住在东南亚地区的华侨华人，他们中的华商群体在东南亚的经济生

活中一直扮演着重要的角色，为东盟各国的社会经济发展做出了重大贡献。东南亚华商也是世界经济中的一支活跃力量，与全球化和区域化的潮流同步。因此，东南亚华商一直是促进东亚区域经济合作的一支重要力量，他们在中国—东盟的区域合作中发挥着不可替代的重要作用。

中国—东盟自由贸易区：东南亚华商面临的机遇

冷战结束以后，中国与东盟各国政治上相互尊重，经济上相互促进，具备了进一步发展合作关系的条件。在 1997 年爆发的亚洲金融危机中，中国与东盟国家感同身受，中国坚持人民币不贬值，共度难关。危机后，中国与东盟国家深刻认识到，在全球化和区域经济合作迅猛发展的趋势下，双方只有加强互利合作，推动经济一体化，才能实现共存共荣。进入 21 世纪后，中国与东盟国家关系深入发展，贸易投资快速增长，技术合作不断加强，人员往来日益频繁。

中国与东盟自由贸易区的正式启动，除了是中国与东盟多年合作的结果外，还因为世界政治经济形势发生了急剧的变化。首先，中国于 2001 年 12 月 11 日正式成为 WTO 的正式成员。其次，2000 年下半年东盟的主要外部市场美国出现衰退，致使东盟刚刚恢复的经济又陷入困境，有些国家甚至出现负增长。另一个经济大国日本也长期处于经济停滞，近期未有复苏迹象。对于经济严重依赖美国和日本的东盟来说，这是严峻的挑战。为应对这一挑战，除了积极扩大国内市场外，东盟也把寻求其他市场作为其采取的措施之一，而中国蓬勃发展的经济和广阔的市场对东盟无疑是个机遇。至 2001 年，东盟是中国的第五大贸易伙伴，中国是东盟的第六大贸易伙伴。2000 年，东盟占中国对外商品贸易的 8.3%，中国占东盟对外贸易额的 3.9%。1997 年以来，中国与东盟双边贸易年均增长 20%。此外，中国正在逐渐成为东盟成员国重要的资本输出国，并加强中国与东盟的技术合作。仅在 2000 年，中国对老、越、柬 3 国的投资均占 3 国当年引进外资总额的 15% 以上。¹据联合国贸易发展组织《2011 年世界投资报告》，2010 年中国对外投资年流量超过日本和英国，达 680 亿美元，位居世界第五。截至 2010 年，中国对东盟的投资存量为 143.5 亿美元。这表明双方合作有着良好的基础和潜力。

¹ UNCTAD, World Investment Report, New York, 2001。

此外，中国与东盟自由贸易区从更广泛的层面分析，可以说是区域经济合作的必然产物。世界经济一体化、区域经济合作已成为当代世界经济发展的趋势和重要特征。在世贸组织中，有 90% 的成员国同时是区域组织的成员。亚洲国家之间的相互贸易和投资不断增加，也同样反映了亚洲经济一体化的趋势。但是，由于诸如制度、种族和文化多元化的原因，亚洲国家特别是东亚国家之间的经济合作与一体化进程却十分缓慢，与其经济发展速度不相称。中国与东盟经过多年的努力，率先提出建立中国—东盟自由贸易区目标，为东亚经济合作找到新的出路。

2000 年 11 月在新加坡举行的第四次中国—东盟领导人会议，朱镕基总理首次提出建立中国—东盟自由贸易区的设想。2001 年 11 月在文莱召开的第五次中国—东盟领导人会议上，各国领导人共同决定在未来十年建立中国—东盟自由贸易区。2002 年 11 月 4 日，第六次中国—东盟领导人会议在柬埔寨首都金边举行，中国和东盟 10 国领导人签署了《中国—东盟全面经济合作框架协议》，决定到 2010 年建成中国—东盟自由贸易区。正式启动了中国与东盟建立自由贸易区的进程，也标志着中国与东盟的经贸合作进入了新的历史阶段。²

2004 年以来，在中国与东盟双方的共同努力下，中国—东盟自贸区的《货物贸易协议》、《服务贸易协议》、《投资协议》相继签署，标志着中国—东盟自由贸易区的主要法律框架都已建立。2010 年 1 月 1 日，中国—东盟自由贸易区正式建成。货物贸易方面，中国对东盟 10 国 91.5% 以上产品实行零关税，对东盟平均关税从 9.8% 降到 0.1%；同时，东盟 6 个初始成员国（印尼、马、菲、新、泰和文莱）对 90% 以上的中国产品实行零关税，对中国平均关税从 12.8% 降为 0.6%，东盟 4 个新成员国（越、老、柬和缅甸）将在 2015 年实现这一目标；服务贸易方面，双方将实质性开放彼此的市场；投资方面，自贸区的全面建成将使双方相互投资更加自由、便利、透明和公平。当前中国—东盟自由贸易区拥有约 19 亿人口、1400 万平方公里土地面积、6 万亿美元国内生产总值、4.5 万亿美元贸易额。它是中国与东盟对外商谈的第一个自贸区，也是由发展中国家建立的世界最大自由贸易区。它的建成将促进基于比较利益下的分工合作

² 《朱镕基和东盟领导人签署中国与东盟全面经济合作框架协议》，《人民日报》2002 年 11 月 5 日，第 3 版。

和自由贸易的扩大，从而带动双方经济的合作与发展，并给东南亚华商带来新的机遇，同时也将对东亚区域一体化进程产生深远的影响。

在贸易领域，中国—东盟自由贸易区降低关税的产品超过 7000 种，占双方对外贸易产品的 90%；放宽服务贸易限制，相互开放服务贸易部门。因而 CAFTA 的建立将使成员国获得比 WTO 组织成员更优惠的贸易安排，具有明显的贸易创造效应。作为发展中国与东盟贸易的主力，东南亚华商在区内“贸易创造”效应的带动下，将会获得更大的发展。在出口方面，中国一直是东盟国家重要出口市场，近年来，由于关税的大幅下调，使得华商企业产品得以大规模进入中国市场，其中获益最大的当属经营热带水果、棕榈油、可可、大米、橡胶制品、木材及矿产资源等领域的华商。³以棕榈油为例，2009 年马来西亚出口到中国的棕油达 403 万吨，价值 28.1 亿美元；同期印尼对中国棕油出口 237 万吨，中国分别是马来西亚与印尼的第一大、第二大的棕油出口市场。⁴不可否认，自贸区关税的下降⁵和中国巨大需求，带动棕榈油贸易的繁荣，有力促进马来西亚和印尼国内棕油业的发展。这一过程中，华商由于在马来西亚和印尼国内棕榈油生产和贸易中占有重要地位，成为主要的受益者之一。2008 年金光集团、三林集团、金鹰集团三家华商企业的棕榈油产量都超过了 100 万吨；作为印尼最大棕榈油生产商的金光集团，更表示要占据 50%的中国棕榈油市场。⁶

在进口方面，因关税的大幅下调，进口成本大减，经营中国产品的华人贸易、零售商利润空间随之扩大；以中国产品为原料的华人制造商，也因生产成本的下降，加强了自身产品的市场竞争力。作为泰国主要的中国水果进口商——陈克修的泰世界集团，如以原来的税率进口中国苹果要征税 10%，梨要征税 33%，中泰“早期收获计划”于 2003 年 10 月 1 日实施后，进口中国水果得以享

³ 中国是印尼农林产品重要的出口市场：2009 年中国是印尼木浆的第一大出口市场（占该国木浆总出口的 53%），棕榈油的第二大出口市场（占该国总出口的 13%），天然橡胶和棕榈果仁的第三大出口市场（分别占该国总出口的 12%和 17%）。详情参见：“Will ASEAN- China FTA boost Indonesia's agricultural export?” *The Jakarta Post*, April 5, 2010.

⁴ 《去年进口 403 万吨棕油 中国成我国最大进口国》，（马）《联合日报》，2010 年 6 月 3 日。

⁵ 近年来，中国棕榈油的进口关税已从 30%减至 9%，由于棕榈油属于一般敏感产品，因此关税降低但不为零。根据中国—东盟自贸区有关协议，自贸区内一般敏感产品的关税将在 2012 年降至 20%以下，并在 2018 年进一步减低至 5%以下，因此中国棕榈油的进口关税有望进一步下降。

⁶ 《金光集团明年加大棕油出口》，（印尼）《国际日报》，2010 年 9 月 18 日，B2 版。

受零关税待遇。⁷中国是马来西亚进口纺织和成衣的主要来源，近年来由于进口关税的下降，令不少华商大获其益。马来西亚布疋百货制衣总会会长廖进樑认为自贸区的建立“肯定是有百利而无一害的好事”，并指出该会会员主要从事布疋和成衣经销业务，大部份的产品都是进口自中国，随着中国进口的产品零关税的到来，将大幅降低业者的进口成本。⁸马来西亚贸工部副部长刘伟强也强调：“在东盟—中国自由贸易协议下，业者应善用已经创立的市场通道和平台，攫取原料及成衣的进口税降低和废除中所带来的机会。”⁹

在投资领域，随着《投资协议》生效之后，区域内部将逐步取消阻碍成员间投资流动与投资项目运行的管制和限制，实现资本、熟练劳动力、专业技术人员和其他生产要素在成员间自由流动，¹⁰将使华商面临新的发展机遇。华商一方面可以更低成本进入中国市场，投资活动更为自由和便利，投资领域更为广泛；另一方面，区域内生产要素的自由流动，将促进华商企业资源的优化配置，降低生产成本，同时华商还将享有一个 19 亿人口的大市场。值得一提的是，2007 年 7 月 1 日起《服务贸易协议》正式生效，中国服务贸易领域开始向东盟国家全面开放，¹¹东盟华商凭借他们在相关服务贸易领域的比较优势，扩大了对中国服务贸易领域的投资。

近年来，中国方面为推动中国—东盟自贸区的建设，采取了一系列举措来发展和巩固双方经贸关系。自 2004 年起，中国—东盟博览会每年定期在中国广西南宁举办。该博览会从一开始，就竭力为中国和东盟各国“引进来”、“走出去”打造优质的服务平台，通过形式丰富多彩的投资促进推介会¹²，有力推动

⁷ 陈克齐：《华商网络在中国—东盟自由贸易区建设中的作用》，中国侨网：<http://www.chinaqw.com/node2/node116/node119/node162/node2222/node2542/node2545/userobject6ai184522.html>

⁸ 《布疋百货制衣总会：自贸协议百利而无一害 随机应变迎新局》，（马）《马中经贸》，第 32 期（2009 年 12 月），第 16 页。

⁹ 《力抗全球经济衰退寒流 纺织服装业编织春天》，（马）《马中经贸》，第 28 期（2008 年 12 月），第 8 页。

¹⁰ 李荣林，宫占奎，孟夏：《中国与东盟自由贸易区研究》，天津：天津大学出版社，2007 年，第 261 页。

¹¹ 根据协议规定，中国将在 WTO 承诺的基础上，在建筑、环保、运输、体育和商务服务等 5 个服务部门的 26 个分部门，向东盟国家做出新的市场开放承诺，具体包括进一步开放上述服务领域，允许对方设立独资或合资企业，放宽设立公司的股比限制等内容。例如，中国在机动车保养和修理服务方面允许东盟企业设立独资子公司，在排污、垃圾处理、降低噪音等环境服务方面允许设立独资企业。

¹² 中国—东盟博览会投资促进推介会的形式丰富多彩：既有政府层面的整体推介，也有省市层面的合作推介；有商会论坛，也有行业协会研讨；有以演讲研讨为主的推介会，也有以技术和

双方投资与合作发展。2004 年至 2010 年前七届博览会共收集国内外投资项目 30000 余个，签订国际合作项目投资总额 286.2 亿美元，签订国内投资合作签约额 4027.92 亿元。¹³

随着实力的增强和自贸区投资环境的改善，越来越多的中国企业走出国门，东盟国家已成为中国企业“走出去”战略的首选地区。中资企业在当地投资设厂、开拓目标市场，往往需要寻找合作伙伴。东南亚华商熟悉当地情况，又有丰富的海外业务运作经验和广泛的商业网络，加上文化相通，自然成为中资企业最直接和最佳的合作伙伴。

中国—东盟自由贸易区在给华商带来巨大机遇的同时，也让一些华人制造企业倍感压力。一些行业的华人制造商担心，自贸区零关税政策实施后，中国产品大量涌入，可能会冲击原有的市场结构，进而影响他们的生存和发展。在印尼，一些从事纺织、制鞋、饮料食品、玩具、电器等行业的华商担心，零关税实施后，大量中国产品涌入，会冲击国内市场。2009 年 12 月份，印尼 14 家来自制造业的行业协会，向印尼政府提议要求推迟实施中国—东盟自由贸易协议。¹⁴印尼一位华商反映，他开办的几个纺织品厂由于受到廉价的中国纺织品进口的冲击，已难以维持生计，即将破产。他颇为感叹地说：“我们印尼华人天天盼着中国强大，现在中国是强大了，可我们却要破产了”。¹⁵在马来西亚，部分华商亦通过当地媒体表达对零关税实施的担忧。马来西亚著名华商钟廷森在肯定自贸区带来商机的同时，也表示“中国有 70%制造业工厂多数是在近 10 年设立，他们拥有比较先进的生产机件，反观国内制造业，很多厂商设备陈旧，生产率偏低。”¹⁶“2010 年 1 月正式实施的中国东盟自由贸易区，会对大马制造业肯定带来一定的冲击，届时很多产品实施零关税，中国将有大量产品进口，

品牌展示为主的推介会；有配对洽谈，也有现场签约；有传统的投资贸易环境、政策综合推介，也有先进实用技术和自主品牌推介；有交流互动，也有嘉宾专访等。详情参见《中国—东盟博览会搭建国际投资合作新平台》，《国际商报》，2008 年 6 月 24 日，第 5 版。

¹³ 《第六届中国—东盟博览会投资促进活动介绍》，中国—东盟博览会网站：

http://www.caexpo.org/gb/visitor/zhuant/8th_tzhz/。

¹⁴ Indonesian Industrialists call for ASEAN-China FTA Postponement, *Asia Pulse*, December 7, 2009; Indonesia's industrial sector wants delay of ASEAN - China FTA, *Asia in Focus*, December 7, 2009; ASEAN- China FTA : Lessons to learn for policy makers, *The Jakarta Post*, January 21, 2010; ASEAN-China Free Trade to Affect Indonesian Industries, *Asia Pulse*, January 11, 2010.

¹⁵ 陆建人：《中国—东盟自由贸易区：进展与问题》，《中国战略观察》，2005 年第 9 期，第 32 页。

¹⁶ 《钟廷森：东盟中国 10+1 即将落实 大马制造业未做好准备》，（马）《星洲日报》2009 年 12 月 21 日。

本地厂家是否经得起考验，令人担心。”¹⁷在泰国和菲律宾，中国—东盟零关税亦对从事劳动密集型产业的中小华商带来一定影响。当地的商界也有一些反对的声音，但不如印尼和马来西亚那般明显。¹⁸

的确，由于一些华商企业未能做好准备，2010 年零关税政策实施后，难免带来一定的冲击，尤其对一些劳动力密集型的行业。东南亚华商表现出较大担忧，这种担忧是华商长期以来对中国产品恐惧的集中反映，而“零关税”恰恰是这个反映临界点，他们担心在失去关税这一层最后保障后，将面临中国产品的巨大冲击。回顾历史，无论是在四小龙，还是在中国，在刚开始向先进的国家开放市场，引进外资时，都出现过相类似的困难和挑战。中国在 2001 年进入 WTO 前后，许多企业、学者和政府官员都曾担心中国的企业会被跨国公司挤垮掉。甚至有些人警告说，若干年后，中国自己的金融业，汽车业，农业将不复存在。但情况恰恰相反，中国进入 WTO 后的十年，正是中国的 GDP 和进出口持续稳定的高速增长时期，也是中国的金融业，汽车业迅速提高竞争力的时期，中国的农业持续稳定高产的时期。¹⁹事实上，东南亚华商在面对中国产品的竞争时，也不乏成功案例。马来西亚纺织业原本十分兴盛，但中国开放后，由于无法竞争，纺织企业纷纷到中国设厂，通过马来西亚设计款式、中国生产后再销往世界各地的模式，结果闯出另一条出路。马来西亚中华大会堂总会会长方天兴认为通过联营将有助加速两方企业建立新的合作关系，同时共同分享庞大市场，取得互惠互利。²⁰马中经贸总商会前会长杨天培认为，“中国—东盟自由贸易协定，是一项利多于弊的措施。”双方自贸区协议生效后，可能会对一些华商企业带来影响，但同时也提供了更广阔的舞台，现在的关键在于华商如何转型及拓展更多商机而已。就华商企业本身而言，面对中国和其他国家产品的竞争，唯有锐意创新、提升竞争力才能生存发展。

¹⁷ 《钟廷森：国内环境难留菁英 400 人才回流仅剩 1 人》，（马）《星洲日报》，2009 年 12 月 15 日。

¹⁸ 相关报道可参见：《难与中国抗衡 马印泰零关税须喊停》，（马）《南洋商报》，2010 年 1 月 4 日；《部分东盟商家“零关税忧虑症”加剧》，《经济参考报》，2010 年 1 月 15 日；《自贸 1 月起跑 中小企恐受影响》，（泰）《世界日报》，2009 年 12 月 31 日。

¹⁹ 杨沐：《形成中国和亚细安自由贸易区发展中的良性互动》，（新）《联合早报》，2010 年 1 月 12 日。

²⁰ 《零关税或引大削价 方天兴谓双边生产商两败俱伤》，（马）《星洲日报》，2009 年 12 月 27 日。

区域合作下的东南亚华商与中国

一、东南亚华商的地位与优势

1、东南亚华商经济实力雄厚，并深具软实力。

东南亚地区是华侨华人主要聚居地，约有 2500 万人。华人经济发展历史悠久，华商人数众多、资本雄厚，在当地拥有相当的政治地位和社会影响，是一支促进和带动东盟各国间投资和贸易的重要力量。东南亚华商既有财大气粗的富商巨贾也有数以万计的中小华商，他们在当地经济中占有突出地位，在某些行业甚至起到支配作用。据不完全统计，华人上市公司占东南亚地区证券市场上市企业数量的七成，华人资本占了日本、韩国、中国大陆以外的亚洲 10 个股票市场股票价值总额的 66%。²¹

东南亚华商除了经济实力雄厚，还在居住国拥有较高的社会地位和较大影响力，与当地政府官员、军队要员、社会名流等高层人士建立了密切关系，一些华人大企业家已跻身主流社会。东南亚华商作为所在国重要的利益集团，他们中的许多人本身就是当地政府成员，有些则是政府的决策顾问，有些则是政府领导人的私人朋友，有些是国会议员或地方议会议员，因此华商影响政府决策的资源很多，手段与方式也非常多元化。²²在长期的经商活动中，东南亚华商以地缘、血缘、业缘等五缘关系为基础，逐步形成了以同乡会、行会等社团组织为基础的传统与现代相结合的华商网络，他们大多是当地商界的佼佼者，有的还担任当地商业社团的主要领导人，他们与其他族裔的企业家，或者相互持股，或者彼此保持紧密业务合作，这些都使东南亚华商在当地商界保有巨大的影响力。东南亚华商是当地华人社会的优秀代表，有的还是当地华人社团的负责人，他们的言行在整个华人族群中具有很强的感召力。在华人族群之外，东南亚华商成功之后，大量投入公益事业，服务社会，在当地也深得人心。此外，不少华商还开办媒体，对当地社会有着相当的舆论引导力。随着华人企业与当地企业的融合、与外国资本的合作以及华商海外投资及移民活动的进行，华商网络当地化、国际化趋势已日益成熟，为华商经济区域化合作提供了良好的基

²¹ 纪硕鸣、萧雅、童清峰、林友顺：《华商在国际市场举足轻重》，《亚洲周刊》，第十八卷四十一期，2004 年 10 月 10 日。

²² 王望波：《中国—东盟自由贸易区中的东南亚华商》，《南洋问题研究》，2007 年第 3 期，第 63 页。

础。总之，东南亚华商既有硬实力也有软实力，这为他们在“中国—东盟自贸区”建设中的积极参与奠定了基础。

2、东南亚华商作为中国与东盟区域合作的桥梁，积累了大量成功的经验。

东南亚华商长期生长于东南亚各国，具有在当地从事经济活动的成功经验。1978 年中国实行改革开放政策以来，东南亚华商凭借其自身与大陆同文同种的血缘、亲缘优势，率先投资中国。截至 2005 年底，东盟国家对华投资项目 26855 项，实际投资金额达 385.18 亿美元，²³其中大多数由华商投资。经过 30 多年的发展，他们已经在中国建立起成功的事业，扎下了根基。他们与其他外商相比，对中国的政府运作以及市场环境更为熟悉，在长期的经济活动中，东南亚华商的投资对中国引进外资、规范中国投资环境、促进中国企业成长等方面都作出了巨大的贡献；华商也积累了丰富的“人脉”资源，拥有许多成功的贸易投资经验。

3、东南亚华商具有积极参与中国东盟区域合作的意愿与热情

东南亚华商参与自贸区建设的积极性很高。从情感的角度来看，东南亚华商作为一个特殊的群体，他们对居住国和中国都有很深的感情，他们渴望看到两地经济的繁荣以及双方经贸联系的加强。“中国—东盟自由贸易区”是一个两地双赢的抉择，这就使得东南亚华商在参与自贸区的建设进程中具有很强的自豪感和责任感。从理性的角度来看，“中国—东盟自由贸易区”的建设为东南亚华商发展事业提供了一个更为广阔的市场，将推动双边贸易、投资的自由化，有利于自身事业的开展，因此他们愿意成为推动中国与东盟各国间沟通与合作的桥梁，促进彼此的合作与交往。

中国与东盟各国经济贸易领域合作的加强还将带动政治、文化等方面的交流与合作，有助于消除“中国威胁论”，增进双方的共同利益，改善东南亚国家与中国之间的关系，从而为华侨华人的生存发展提供更加良好的社会、经济和政治环境。“中国—东盟自由贸易区”的建成，标志着中国与东盟的合作进入到一个新阶段。新加坡金鹰集团主席陈江和在谈到东南亚华商参与自贸区建设的积极性，曾经说过，“我们平常在讲，中国就是我们的‘生父’，东南亚这些

²³ 《中国商务年鉴》编委会编：《中国商务年鉴 2006》，中国商务出版社 2006 年版，第 719 页。

国家对我们身为华商的人，就是我们的‘养父’。那么怎么样把‘生父’和‘养父’的关系保持良好，也是我们作为华商必须要执行的一个义务。”²⁴

二、东南亚华商在中国东盟自贸区中的作用

印尼华商林文镜认为，“中国—东盟自贸区对于东盟华商来说，是天赐良机，华商们可以利用住在国籍和华裔的双重角色，利用熟悉住在国和祖籍国政治、经济、法律、自然条件和深厚人脉资源，在推进中国—东盟自由贸易区建设中发挥三大中介作用：第一，桥梁——推介作用；第二，向导——服务作用；第三，粘合剂——融合作用。”²⁵菲律宾华商陈永栽则认为，“东盟华人华侨实力雄厚，常扮演华人‘大金主’的角色，中国政府推动中国—东盟自由贸易区，借重海外华人在东盟国家的力量是很聪明的方法”，并且“随着中国—东盟贸易区建设的不断推进，华商在中国东盟合作中正扮演着重要角色，作用越来越明显。”²⁶基本上，东南亚各国华商认为，东盟华商作为一个特殊的群体，依靠自身的地位与优势，能够在中国—东盟自贸区担当重要角色，并发挥积极作用。

有鉴于此，东南亚华商对中国—东盟自贸区的作用主要表现在以下两个方面：

第一、东南亚华商是中国-东盟区域合作中贸易与投资的实践者和引导者

东南亚华商实力雄厚，经济地位突出，参与自贸区建设的主观意愿强烈，因此多年来他们一直是区域内贸易、投资的主要实践者之一。在贸易方面，东南亚华商在居住国的商业、制造业占有重要地位，有许多华商还直接从事进出口贸易，长期以来一直构成东盟国家对华贸易的主力。随着自贸区建设的推进，减税计划的实施，东南亚华商在扩大了对华出口同时，也加大了从中国的进口，推动了中国与东盟贸易的增长。2002 年中国与东盟贸易额只有 547.8 亿美元，到 2008 年双方的贸易已突破 2300 亿美元，双边贸易的这种快速发展离不开东南亚华商的积极推动。在投资方面，东南亚华商一直是中国外资的重要的来源，构成东南亚国家对华投资的主要力量。2002 年自贸区建设启动以来，东南亚华商为把握自贸区建设所带来的巨大商机，搭乘中国“经济快车”，壮大自身事

²⁴ 《世界华商共谋中国——东盟自由贸易区新发展》，央视国际网站：

<http://www.cctv.com/program/jrgz/20040716/100317.shtml>。

²⁵ 《发挥中介作用 共促中国与东盟合作——“第三届世界华人论坛”论文摘编》，《侨务工作研究》，2004 年第 4 期，第 15 页。

²⁶ 《陈永栽：华商在 10+1 推进中扮演重要角色》，《福建侨报》，2004 年 7 月 30 日。

业，不断扩大其在中国的投资。2002 年至 2010 年间，东盟国家累计对华投资 368 亿美元，东南亚华商则占据其中的大部分。此外，还有许多东南亚华商通过在香港设立投资基地，再以港资的身份扩大对中国的投资规模。

除了作为实践者之外，东南亚华商也是区域内贸易、投资的重要引导者。东南亚华商在建立自贸区的进程中，可以利用熟悉中国与东盟的政治、经济、文化的特殊优势，收集两地的投资机会、贸易机会以及合作机会，分别向两地的企业进行推介。中国商人到东盟投资，东盟的华商可以协助组织团队、可以负责早期规划、可以为他们的投资提供许多经验。东盟商人到中国投资，华商们同样可以利用自己在中国的人脉资源、经验，为他们提供帮助。²⁷除了引导中国和东盟的企业外，东南亚华商也可以引导区域外的跨国公司到区域内开展投资。东南亚华商国际化较早，他们与日本、欧美的跨国公司保持广泛业务联系，可以向区域外的跨国投资者提供投资和合作的信息，吸引他们到中国和东盟开展投资活动。

第二、东南亚华商是中国企业走出去、投资东南亚的推动者和合作伙伴

中国—东盟自由贸易区建设建成以来，中国与东盟各国的双边贸易、东盟各国对中国的直接投资继续增长。过去的 10 年时间里，中国实现了从一个资本吸收大国到资本输出大国的巨大转变。联合国的数据显示，中国吸收外资和对外投资比例从上世纪 90 年代的 18: 1，上升至 2010 年的不到 2: 1。与此同时，中国对东盟国家的直接投资迅速增长，其发展趋势越来越引人注目，而东南亚华商在中国企业“走出去”的进程中发挥着重要的作用。

作为一个后起的新型工业国，中国目前的海外投资，主要集中于自然资源比较丰富的发展中国家，以确保能源和原材料供应，同时利用资本和成本优势，承接所在国基础设施的建设项目。由于地理位置相邻，文化背景相似，东盟国家逐渐成为中国企业对外投资的重要地区之一。

据中国商务部、国家统计局、国家外汇管理局 2011 年 9 月 6 日在厦门联合发布的《2010 年度中国对外直接投资统计公报》，2010 年中国对外直接投资流量再创新高，达 680 亿美元，同比增长 17%，跃居全球第五，首次超过日本（562.6 亿美元）、英国（110.2 亿美元）等传统对外投资大国。其中对东盟直

²⁷ 《发挥中介作用 共促中国与东盟合作——“第三届世界华人论坛”论文摘编》，《侨务工作研究》，2004 年第 4 期，第 15-17 页。

接投资 44 亿美元（53 亿新元），同比增幅超六成。2010 年末，中国共在东盟设立直接投资企业近 2300 家，雇用当地雇员 7.2 万人。2010 年中国对东盟的投资流量，占对亚洲投资流量的 9.8%，主要流向金融业、采矿业、电力/煤气及水的生产和供应业等。其中金融业的投资流量为 10.79 亿美元，占 24.5%，主要分布在泰国、菲律宾、新加坡、马来西亚、印度尼西亚、越南等。

截至 2010 年，中国对东盟的投资存量为 143.5 亿美元，占亚洲地区投资存量的 6.3%。从行业分布情况看，电力、煤气及水的生产供应业的投资存量为 27.77 亿美元，占 19.3%，主要分布在新加坡、缅甸、柬埔寨、印度尼西亚等；批发和零售业 18.75 亿美元，占 13.1%，主要分布在新加坡、越南、马来西亚、泰国等国；制造业 19.02 亿美元，占 13.3%，主要分布在越南、马来西亚、泰国、柬埔寨、老挝等国。

东盟国家的广大华商是中国企业实施“走出去”战略的一个有利因素。东盟国家是华侨华人与华商最为集中的地区，与中国国内商界在文化、观念方面差异不大，双方在开展经贸合作中易于沟通和交流。中国企业在东盟进行对外投资时，当地华商是企业进入目标市场最直接也是最佳的合作伙伴，利用东南亚华商网络是中国企业对外投资最有效和便捷的途径。

东南亚华商是中国企业在东盟地区开展对外投资理想的合作者与中介者。许多中国企业已经开始与东南亚华商合作经营，取得了良好的效果。例如，菲律宾亚洲世界集团与洛阳第一拖拉机厂合资在菲律宾建立拖拉机装配、销售公司，青岛海尔集团与菲律宾华人企业 LKG 投资公司合作在菲建立企业，组装生产海尔家电产品。中国企业通过与东南亚华商的合作，在经营管理、市场拓展等方面也获益颇多。比如北京同仁堂集团通过与当地华人企业的合作，开拓东盟市场。2002 年上半年同仁堂与海鸥集团合资成立北京同仁堂（马）有限公司，同时授权海鸥集团为同仁堂产品在马来西亚的总代理，同年 8 月同仁堂（马）有限公司在吉隆坡开设第一家分店。在双方共同努力下，同仁堂（马）有限公司每年的经营业绩增长都 30%以上，2004 年 4 月在檳城开设第二家分店，2008 年双方又在吉隆坡近郊的八打灵成立第三家分店。乌鸡白凤丸是同仁堂在马来西亚市场上的拳头产品。为扩大销售，海鸥根据当地市场实际情况，建议北京同仁堂生产符合马来民族伊斯兰教习俗、用阿訇念可兰经后再杀的乌鸡做成的清真白凤丸，同时请马来西亚政府宗教机构去北京实地考察验证，按马来人的

文化习惯和审美标准另行包装，然后再通过海鸥的销售渠道打入马来族群市场。经过一番市场角逐，同仁堂的乌鸡白凤丸在马来西亚同类产品中表现出惊人的爆发力，销售量直线上升，以致市场出现了供货时有断档的盛况。²⁸此外，2001年以来，同仁堂集团还先后与当地华商在泰国、新加坡、印尼、柬埔寨、菲律宾、越南、文莱等国成立合资公司或联营公司。至此，北京同仁堂集团在东南亚地区建立了一个较完整的投资布局。

东南亚华商还通过各种形式联合东盟企业家与中国企业家共同开发投资一些大项目，推动双方的同步发展，起到中介融合作用。华商商会也主动促成中国与东盟国家的经贸合作，如印尼工商会馆中国委员会就明确表示，其主要任务是通过帮助中国企业选择印尼合作伙伴等方式，保障中国企业的投资利益；同时也帮助印尼企业到中国投资，互惠互利。

如果说在既往中国与东南亚国家的经贸合作中，东南亚华商扮演的角色主要是将资金、技术引入中国；那么在 2010 年中国东盟自贸区建成以后，华商的这一角色将发生重大改变，他们将更多的是把中国的资金、技术引向东南亚各国，并在当地与“走出去”的中国企业开展广泛合作，实现中国东盟国家互利双赢。

²⁸ 《马来西亚“海鸥”集团创传奇 为中国品牌搭建海外平台》，（港）《文汇报》，2005 年 10 月 15 日；《北京同仁堂海鸥企业 深化强化飞更高》，海鸥集团网站：http://ch.hai-o.com.my/new/popup_news.asp?id=127。

Analisis Semiotika Terhadap Iklan Tempo Doeloe Yang Ditujukan Untuk Khalayak Sasaran Orang Tionghoa

Christine Claudia Lukman¹, Yasraf Amir Piliang², Intan Mutiaz³

¹Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Kristen Maranatha, Bandung 40164

E-mail : chrlukman@yahoo.com

² Fakultas Seni Rupa dan Desain, Institut Teknologi Bandung, Bandung

ya_piliang@yahoo.com

³ Fakultas Seni Rupa dan Desain, Institut Teknologi Bandung, Bandung

E-mail : intanrm@yahoo.com

Abstrak:

Semiotika atau semiologi adalah salah satu metode yang cocok untuk digunakan dalam penelitian yang mempertanyakan cara suatu gambar menghasilkan makna, karena memiliki berbagai macam peralatan analitik untuk menganalisis suatu gambar dalam hubungannya dengan sistem makna yang lebih luas (Rose, 2002: 69).

Williamson (1978:13) menyatakan bahwa semiotika dapat membantu kita untuk menembus otonomi dan realitas iklan dalam menciptakan suatu ‘pengetahuan palsu’ pembeda sosial. Jika dalam masyarakat yang nyata manusia dibedakan berdasarkan peran mereka dalam proses produksi (sebagai pekerja), maka iklan menciptakan pembedaan tersebut melalui konsumsi barang-barang tertentu. ‘Pengetahuan palsu’ atau realitas palsu pembeda sosial ini, dianggap Williamson sebagai ideologi. Melalui kajian-kajian semiotika dapat diungkapkan pembedaan sosial dalam iklan yang dilakukan melalui ideologi yang meliputi pembedaan kelas, gender, ras, dan sebagainya.

Pada masa pemerintahan kolonial Belanda dan awal kemerdekaan masih sering didapatkan iklan yang secara eksplisit ditujukan secara khusus bagi khalayak sasaran dari ras Tionghoa di Indonesia. Pada masa itu sebagian iklan menampilkan gambar yang dibuat tangan yang disertai teks promosi. Iklan pada saat itu juga mencerminkan suatu ‘kenyataan palsu’ yang mencoba mempertemukan mimpi dan kehidupan sehari-hari.

Melalui kajian semiotika dapat diungkapkan ideologi yang berada di belakangnya: stereotype yang berhubungan dengan etnik, gender, kelas sosial. Melalui iklan diciptakan suatu dunia yang terlihat seperti nyata dan ideal menggambarkan figur-figur pria, perempuan, dan anak-anak Tionghoa dalam keseharian mereka menghadapi berbagai situasi. Dalam tulisan ini akan dikaji dua buah iklan yang menampilkan figur pria (iklan Ankerpils dari periode sebelum kemerdekaan) dan figur perempuan serta anak-anak (iklan Blue Band, dan Tju Pek Keng Hong San dari periode sesudah kemerdekaan).

Kata Kunci: semiotika, iklan, ideologi, stereotype

1. Pendahuluan

Selain iklan baris, pada umumnya sebuah iklan menampilkan gambar dan tulisan. Gambar dapat dihasilkan lewat ilustrasi gambar tangan ataupun foto, sedangkan tulisan berfungsi sebagai *anchorage* untuk membantu pemirsa memahami makna gambar seperti yang

dimaksudkan oleh pembuat iklannya. Henk Maier (2005: 269, 270) menuliskan bahwa melalui gambar dan teks dalam iklan disampaikan sebuah cerita. Agar dapat dipahami dan menarik maka diperlukan tokoh protagonis dengan karakteristik tertentu dan dalam ruang tertentu.

Walaupun fungsi iklan adalah untuk menjual suatu produk namun iklan pun menawarkan ideologi yaitu ‘pengetahuan palsu’ terhadap posisi sosial khalayak sasarannya. Melalui iklan, pernyataan tentang suatu produk dipertukarkan dengan manusia pemakainya. Lewat analisis semiotika terhadap iklan dapat diungkapkan mitologi yang termasuk bagian dari ideologi yang mendasarinya, *stereotype* yang berhubungan dengan etnik, gender, dan kelas sosial yang dikonstruksikan melalui tokoh protagonisnya. Hal tersebut tentu saja tidak terlepas dari konteks zaman dan keadaan sosial politik pada saat iklan tersebut dibuat.

Pada masa akhir pemerintahan kolonial Belanda dan awal kemerdekaan Republik Indonesia dijumpai iklan-iklan yang menampilkan tokoh protagonis dan produk yang berasal dari etnik Tionghoa. Dapat diduga bahwa iklan tersebut ditujukan bagi khalayak sasaran orang Tionghoa. Melalui iklan-iklan tersebut diciptakan mitos dan *stereotype* etnik Tionghoa yang meliputi masalah gender, dan status sosial. *Stereotype* pada level sosial merupakan ekspresi yang bertalian dengan sifat-sifat yang dimiliki suatu anggota kelompok tertentu tanpa memperhitungkan adanya perbedaan di antara individu-individunya. Dalam iklan pembedaan antar anggota kelompok masyarakat, selain dibedakan melalui *stereotype* etnik, juga dilakukan lewat konsumsi jenis produk. Williamson (1978:13) menyatakan bahwa semiotika dapat membantu kita untuk menembus otonomi dan realitas iklan dalam menciptakan suatu ‘pengetahuan palsu’ pembeda sosial. Jika dalam masyarakat yang nyata manusia dibedakan berdasarkan peran mereka dalam proses produksi (sebagai pekerja), maka iklan menciptakan pembedaan melalui konsumsi barang-barang tertentu. ‘Pengetahuan palsu’ atau realitas palsu pembeda sosial ini, dianggap Williamson sebagai ideologi.

Analisis semiotika dilakukan dengan mengidentifikasi penanda (*signifier*), dan petanda (*signified*) yang terdapat pada gambar dikaitkan dengan teksnya. Selanjutnya dianalisis tanda yang bersifat denotatif (tanda ikon), dan konotatif (tanda indeks, dan simbol). Melalui kajian semiotika dapat diungkapkan ideologi yang berada di belakangnya: *stereotype* yang berhubungan dengan etnik, gender, kelas sosial masyarakat Tionghoa (pria, perempuan, anak-anak) dalam keseharian mereka menghadapi berbagai situasi. Dalam tulisan ini dikaji dua buah iklan yang menampilkan figur pria (iklan Ankerpils dari periode sebelum kemerdekaan yaitu tahun 1949), dua buah iklan yang menampilkan figur perempuan serta anak-anak (iklan Blue Band pada tahun 1959, dan iklan Tju Pek Keng Hong San dari tahun 1961, yang merupakan periode sesudah kemerdekaan).

Tujuan Penelitian:

- a. Mengungkapkan *stereotype* etnik Tionghoa yang berkaitan dengan status sosial dan masalah gender dari masa sebelum dan sesudah kemerdekaan Republik Indonesia.
- b. Mengungkapkan mitologi (ideologi dalam pengertian Barthes) yang terdapat pada iklan untuk khalayak Tionghoa sebelum dan sesudah kemerdekaan.

2. Kajian Pustaka

A. Rose, Gillian. 2001. *Visual Methodologies*. London: SAGE Publication.

B. Williamson, Judith. 1991. *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars.

Semiotika atau semiologi adalah metode yang sesuai untuk digunakan dalam penelitian yang mempertanyakan cara suatu gambar menghasilkan makna. Metode ini menawarkan berbagai

macam peralatan analitik untuk menganalisis suatu gambar dalam hubungannya dengan sistem makna yang lebih luas (Rose, 2002: 69). Semiotika sendiri, menurut Rose (2002: 70) tak terlepas dari pengaruh Marxisme tentang ideologi yang merupakan sebuah representasi yang mencerminkan kepentingan kekuasaan. Secara khusus, ideologi bekerja untuk melegitimasi ketidak-setaraan sosial, dan hal itu bekerja dalam level subjektivitas kita. Sedangkan Williamson (1978: 13) menyebutkan ideologi sebagai makna yang dibuat menjadi perlu oleh kondisi masyarakat untuk melestarikan kondisi tersebut. Kita merasakan suatu kebutuhan untuk berada di 'tempat' sosial tertentu; yang sulit dicapai. Alih-alih mungkin yang kita dapatkan hanyalah hal yang 'imajiner'. Williamson mengartikan istilah 'imajiner' tersebut sebagai hal yang berlawanan dengan kenyataan; ada suatu perbedaan antara posisi sosial imajiner yang dihasilkan oleh suatu ideologi dengan relasi sosial aktual yang dihasilkan oleh kapitalisme. Karena itu semiotika atau semiologi berhubungan dengan efek sosial makna. Salah satu bentuk ideologis yang paling berpengaruh dalam masyarakat kapitalis, menurut Williamson (1978) adalah iklan. Karena iklan ada di mana-mana dan terlihat mandiri, maka iklan memiliki sejenis realitas mandiri yang berkaitan dengan kehidupan kita sendiri. Hal ini disepakati Robert Goldman (1992: 1) yang menyatakan bahwa iklan telah begitu melingkupi hidup kita dan pembacaan kita terhadapnya begitu rutin maka kita cenderung menerima saja anggapan-anggapan sosial yang disodorkannya.

Williamson dan Goldman memilih semiotika sebagai metode yang dapat membantu menembus otonomi dan realitas iklan untuk mengungkap status sosialnya. Williamson (1978: 13) menyatakan bahwa dalam masyarakat nyata perbedaan mendasar di antara manusia diciptakan melalui peran mereka dalam proses produksi, sebagai pekerja. Namun dalam kategori palsu yang dihidupkan dalam iklan perbedaan tersebut dilakukan melalui konsumsi barang-barang tertentu. Alih-alih diidentifikasi melalui hal yang dihasilkannya, manusia dibuat mengidentifikasi diri dengan hal yang mereka konsumsi. Pemirsa dibuat merasa bahwa mereka dapat muncul atau tenggelam dalam masyarakat melalui hal yang dapat mereka beli. Perbedaan mendasar dalam masyarakat tetaplah didasarkan perbedaan kelas, tetapi pemakaian barang-barang manufaktur sebagai alat menciptakan kelas atau kelompok membentuk suatu tudung yang disebut ideologi. Rose (2002: 71) menyimpulkan bahwa Williamson secara jelas membedakan struktur masyarakat yang 'nyata' (hubungan kelas) dengan pengetahuan 'palsu' pembeda sosial yang ditawarkan oleh iklan. Pengetahuan palsu itu, bagi Williamson, merupakan ideologi. Melalui kajian-kajian semiologis terungkap bahwa pembedaan sosial dalam iklan dilakukan melalui pembedaan kelas, gender, ras, dan sebagainya.

Marx (seperti dikutip Williamson, 1991: 11) menyatakan bahwa sebuah produk menjadi komoditas pada saat terjadi pertukaran. Komoditas diubah menjadi nilai tukar. Dalam usaha untuk mempersamakan dirinya sebagai nilai tukar, maka produk dipertukarkan dengan simbol yang merepresentasikannya sebagai suatu nilai tukar, yang kemudian dapat dipertukarkan dalam relasi tertentu bagi setiap komoditas lainnya. Karena produk menjadi sebuah komoditas, dan komoditas menjadi nilai tukar, maka ia memperoleh eksistensi ganda. Penggandaan gagasan ini mencapai titik ketika komoditas muncul secara ganda dalam pertukaran yang nyata: sebagai produk natural pada satu sisi, dan sebagai nilai tukar pada sisi lainnya. Dari kutipan tersebut Williamson (1991: 12) menyatakan bahwa fungsi iklan adalah untuk menjual sesuatu melalui proses pemakaian. Iklan tak dapat dipikirkan dari sisi kualitas dan sifat dari produk yang akan dijual, tetapi juga dalam cara yang digunakan untuk membuat hal ini menjadi bermakna bagi kita. Iklan menerjemahkan pernyataan tentang benda menjadi pernyataan tentang manusia pemakainya sehingga memberikan 'nilai tukar' simbolik yang manusiawi.

Iklan memiliki suatu struktur yang mampu mengubah 'pernyataan tentang objek' menjadi 'pernyataan tentang manusia', dan sebaliknya. Iklan-iklan tertentu membangun koneksi antara jenis konsumen tertentu dengan produk tertentu; dan membuat hubungan tersebut serta

menciptakan simbol-simbol pertukaran yang digunakan sebagai hal ‘yang sewajarnya’ bagi kita. Sekali koneksi ini terbentuk, maka akan terbentuk mitos sehingga kita mulai menganggap tanda sebagai apa yang ditandainya, suatu benda sebagai perasaan. Dalam hubungan antara orang dan objek, keduanya menjadi dapat saling dipertukarkan, karenanya, menurut Williamson (1991: 13) iklan menjual sesuatu selain produk; iklan menyediakan struktur tempat kita dan produk dapat saling dipertukarkan. Yang dijual kepada kita oleh iklan adalah diri kita sendiri.

Menurut Williamson (ibid) kita memerlukan diri tersebut. Yang harus diperhatikan dalam penyamaan manusia dengan produk-produk tersebut adalah konteks material dan historis yang mendasari kebutuhan ini. Upaya membedakan di antara manusia dengan produk adalah bagian dari hasrat untuk mengklasifikasi, mengatur, dan memahami dunia, termasuk identitas seseorang. Penciptaan kelas seperti ini dilakukan lewat ideologi yaitu membuat sesuatu dibutuhkan berdasarkan kondisi masyarakat yang dibuat supaya jadi langgeng. Kita merasakan suatu kebutuhan untuk masuk dalam golongan tertentu, memiliki tempat sosial; yang sulit didapatkan. Malah kita diberikan suatu tempat sosial yang imajiner.

Dari tulisannya ini, dapat dikatakan bahwa Williamson secara jelas membedakan antara struktur ‘nyata’ masyarakat (relasi kelas) dengan pengetahuan ‘palsu’ perbedaan sosial yang ditawarkan iklan. Pengetahuan palsu itulah yang disebutkan sebagai ideologi, dan untuk membedakan kerja ideologi ini Williamson menganjurkan untuk menggunakan semiologi (kadang-kadang juga disebut semiotika). Walaupun ideologi berpusat pada relasi kelas dalam bentuk ‘nyata’ dan ‘palsu’nya, Williamson pun menyatakan bahwa sentralitas gender dikonstruksikan lewat iklan. Kajian semiotika juga digunakan untuk mengetahui cara tanda-tanda dari berbagai bentuk perbedaan sosial diselidiki: kelas, gender, ras, dan sebagainya. Konstruksi perbedaan sosial ini diartikulasikan lewat gambar itu sendiri.

Pemahaman semiologi (dan semiotika) tentang tanda sebagian bergantung pada karya Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce. Saussure membangun pemahaman sistematis tentang cara suatu bahasa bekerja, dan tanda merupakan unit dasar bahasa. Menurut Saussure tanda terdiri dari dua bagian yang hanya dapat dibedakan pada level analitis karena dalam praktiknya kedua bagian tersebut menyatu. Bagian pertama tanda adalah *signified* (petanda) yaitu sebuah konsep. Bagian kedua adalah *signifier* (penanda) yaitu bunyi atau gambar yang terikat pada petanda. Williamson menyederhanakan pengertian ini sebagai berikut: *signifier* adalah ‘bentuk’, sedangkan *signified* adalah ‘isi/muatan’. Objek aktual dalam dunia yang diwakilkan oleh tanda disebut *referent*. Perbedaan antara penanda dan petanda sangat krusial bagi semiologi karena relasi antara makna (petanda) dan penanda tidaklah inheren (melekat), tetapi berdasarkan konvensi sehingga dapat dipermasalahkan. Karena ‘tanda selalu ditambah makna’ (Williamson.1978: 17), maka hubungan antara penanda tertentu dan petanda tertentu dapat dipertanyakan; dan relasi antara tanda-tanda dapat dieksplorasi. Kosakata semiologi yang teliti bertujuan untuk menjelaskan perbedaan cara penanda dan petanda saling melekat (dan saling tidak melekat). Tahap pertama dari analisis semiologi adalah mengidentifikasi blok dasar bangunan dari gambar, yakni tanda-tandanya.

Tokoh semiotika lainnya, Charles Sanders Peirce, mengembangkan gagasan tentang tipologi tanda yang dibedakan berdasarkan cara relasi antara penanda dan petanda dipahami: ikon, indeks, dan simbol. Dalam tanda ikonik, penanda merepresentasikan petanda oleh rupanya yang mirip. Dalam tanda indeksikal terdapat hubungan inheren antara penanda dan petanda. Tanda simbolik tidak memiliki hubungan yang jelas antara penanda dan petandanya, tetapi hanya didasarkan pada kesepakatan. Karena tanda bekerja dalam hubungannya dengan tanda lain, maka perlu dibedakan antara paradigmatis dan sintagmatik. Tanda-tanda sintagmatik memperoleh makna dari tanda-tanda yang berada di sekitarnya. Tanda-tanda paradigmatis memperoleh makna dari kontrasnya dengan tanda-tanda lain yang mungkin dapat dipadukan.

Tanda juga dapat dijelaskan dari tingkat simboliknya. Tanda denotatif menjelaskan sesuatu yang mudah disandikan. Gambar yang memiliki sejumlah tanda yang denotatif disebut sebagai *diegesis*. Walaupun tanda denotatif pada level tertentu mudah dipahami, namun pada level lainnya mungkin memiliki banyak makna yang membingungkan pemirsanya. Dalam kasus analisis gambar, diperlukan teks yang oleh Barthes (1977: 38-41) disebut sebagai *anchorage* yang berfungsi untuk membantu pemirsa menentukan makna gambar dari banyak kemungkinan makna yang lain. Tanda konotatif memiliki bentangan makna pada level yang lebih tinggi.

Rose (2001: 88) menyatakan bahwa tanda-tanda tertentu yang bersifat konotatif (indeksikal, simbolik) mengacu pada sistem makna yang lebih luas. Barthes (1973: 117) menyebutnya sebagai mitologi yang tidak ditentukan oleh objek pesannya tetapi oleh cara pengungkapan pesannya. Secara singkat dapat dikatakan bahwa mitologi ditentukan oleh bentuknya dan bukan oleh substansinya (isinya). Mitos adalah 'sistem semiologis level-kedua' (Barthes, 1973: 123). Mitos dibangun di atas tanda-tanda denotatif yang terdiri dari penanda dan petanda yang berada pada sistem semiologis level-pertama yang cukup mudah dipahami. Tanda yang denotatif tersebut kemudian menjadi penanda pada mitologi (level kedua makna). Pada level kedua makna ini, penanda disertai oleh petandanya. Petanda dan penanda level kedua ini kemudian membentuk tanda level kedua. Agar terhindar dari kerancuan, Barthes menggunakan terminologi yang jelas bagi elemen tanda yang berbeda ini. Tanda pada level pertama disebut sebagai makna (*meaning*); tetapi jika digunakan sebagai penanda pada tanda mitos disebut sebagai bentuk (*form*). Pada level pertama petanda adalah konsep sedangkan pada level kedua (level mitos) adalah pertandaan (*signification*).

Makna, menurut Barthes (1973: 127), telah sempurna karena mempostulatkan sejenis pengetahuan, suatu masa lalu, kenangan, tatanan komparatif dari fakta, gagasan, dan keputusan. Sebuah gambar pada level pertama/denotatif memiliki 'kekayaan' makna (*richness*), namun ketika makna ini berubah menjadi bentuk pada level kedua maka kekayaannya menjadi hampir hilang. Ketika makna berubah menjadi bentuk, maka maknanya menjadi kosong. Makna dijauhkan, dan yang mengisi kesenjangan ini adalah pertandaan (*signification*). Mitos menyebabkan kita melupakan bahwa sesuatu dibuat; karena mitos menaturalisasikan cara sesuatu tersebut. Karena itu mitos adalah bentuk dari ideologi. Mitos dapat dipercayai secara persis karena bentuk tidak seluruhnya menggantikan makna. Barthes (ibid) menyatakan bahwa makna bagi bentuk adalah bagai suatu cadangan instan dari sejarah, suatu penjinakan kekayaan, yang memungkinkan memanggil dan memberhentikan secara cepat makna yang terdapat dalam bentuk. Karena itu penafsiran mitologi memerlukan pemahaman luas tentang dinamika budaya.

3. Pembahasan Karya



Gambar 1 dan 2: Iklan Ankerpils,

Sumber: darkofjoker.blogspot.com

Dua karya pertama yang akan dibahas adalah iklan Ankerpils yang berasal dari tahun 1939. Ankerpils adalah merek bir dari Belgia yang sejak tahun 1932 telah diproduksi oleh pabrik Archipel Brouwerij di Amansgracht (Jalan Bandengan), Batavia. Iklan terdiri dari 2 bagian, yakni ilustrasi dan teks yang menggunakan bahasa Melayu Pasar yang biasa digunakan kaum Tionghoa Peranakan dengan cara penulisan ejaan van Ophuijsen. Gambar menampilkan seorang tokoh protagonis (pria Tionghoa) yang menuangkan Ankerpils ke dalam 2 gelas bir. Pada iklan pertama dan kedua tampak latar belakang yang digambar secara diapositif untuk menjelaskan profesi dari tokoh: deretan 7 mobil dan papan nama bertuliskan “AUTOBUSDIENST SIE” pada iklan pertama; dan gedung mewah dengan tulisan “HANDELSBANK” pada iklan kedua.

Pada iklan pertama, tokoh protagonis adalah seorang wirausaha yang memiliki tempat penjualan mobil bus bernama Toe an Sie Tian Ie yang sedang tersenyum sambil menuangkan bir ke dalam dua gelas. Rambutnya terukur rapi dan menggunakan pomade sehingga mengkilap, pakaian yang digunakannya adalah pakaian Eropa (jas kelabu, kemeja bergaris-garis, dasi kupu-kupu hitam berbintik putih). Perawakannya sedang, wajahnya tampan dengan bentuk mata sipit, dan dagu yang kuat. Belum ada kerutan di wajah, diperkirakan berusia 30-an tahun. Pada iklan kedua, tokoh protagonis adalah kasir Bank, Toe an Ong Ien Bie, yang juga sedang tersenyum sambil menuangkan bir ke dalam dua gelas. Rambutnya sama seperti Toe an Sie Tian In, namun pakaiannya tidak semewah Toe an Ong Ien Bie, diperkirakan merupakan seragam karyawan bank waktu itu. Perawakan sedang, wajah lebih kokoh, mulai ada kerutan, diperkirakan berusia 40-an tahun. Kedua iklan memiliki teks yang sama yakni menyebutkan tokoh dalam iklannya sebagai tuan rumah yang baik budi sebab selamanya menyuguhkan Ankerpils. Berikut akan diuraikan tanda yang bersifat denotatif, dan konotatif.

Tabel 1. Relasi denotatif dan konotatif pada kedua iklan Ankerpiels

DENOTATIF	KONOTATIF
Wajah yang tersenyum.	Bahagia, ramah.
Rambut yang bercukur pendek dan rapi.	Fashionable, terpelajar, kaya.
Mata sipit, hidung tidak mancung, alis tipis, bibir tipis, tidak berkumis dan berjambut.	Etnik Tionghoa
Tatapan ke depan.	Memandang kepada pemirsa iklan.
Pakaian Toean Sie Tian Ie: jas kelabu, kemeja bergaris-garis, dasi kupu-kupu hitam berbintik putih.	Kaya, fashionable, posisi setara orang Belanda, kelas atas.
Pakaian Toean Ong Ien Bie: seragam karyawan Bank: beskap putih yang memiliki kantung tempat menyimpan pena.	Rapi, terpercaya, siap membantu dalam masalah administrasi (menulis).
Tubuh yang tidak gemuk.	Sehat, gagah, sigap, tidak malas.
Pose tubuh menghadap ke depan. Figur digambarkan dalam jarak yang dekat dengan pemirsa.	Siap melayani pembeli atau nasabah, akrab, ada hubungan emosional.
Bir yang dituangkan dari botol ke dalam dua gelas hingga terisi penuh.	Keramahan pada tamu (pembeli atau calon pembeli) dan nasabah.
Tutup botol pada bagian kanan bawah.	Botol bir baru saja dibuka untuk tamu yang baru datang.
Latar belakang tokoh protagonis pada iklan pertama: deretan 7 mobil bus di depan gedung <i>showroom</i> .	Kekayaan, keberhasilan tokoh protagonis sebagai wirausaha yang menjual mobil bus.
Latar belakang tokoh protagonis pada iklan kedua: gedung bertingkat dua dengan tulisan HANDELSBANK.	Keberhasilan tokoh protagonis sebagai tenaga profesional yang bekerja di Bank. Kasir Bank merupakan profesi yang sangat bergengsi.
Teks: Toean SIE TIAN IE jang punja ini Autobusdienst, ada toean roemah jang baik boedi, sebab ia ... selamanja menjoegehkan Ankerpils.	Kesuksesan sebagai pengusaha mobil bus karena sifat baik budi yang selalu menyuguhkan Ankerpils pada calon pembeli atau pembelinya.
Teks: Toean Ong Ien Bie kassier dari Bank, ada toean roemah jang baik boedi, sebab ia ... selamanja menjoegehkan Ankerpils.	Kesuksesan sebagai kasir bank karena sifat baik budi yang selalu menyuguhkan Ankerpils pada nasabahnya.

Stereotype tentang pria Tionghoa yang dibangun dalam iklan tersebut:

- Pria Tionghoa adalah pengusaha atau tenaga profesional yang sukses menempati posisi sosial terhormat dalam masyarakat kolonial Hindia Belanda. Mereka beraktivitas di luar rumah untuk membangun keberhasilan dan mencari nafkah.
- Pria Tionghoa berhasil dalam pekerjaannya karena kebaikan budi (keramahan) dalam melayani konsumernya.

- Pria Tionghoa yang modern memiliki gaya hidup Barat.

Mitos (bagian ideologi) yang dibangun dalam iklan:

- Baik budi adalah selalu menyuguhkan Ankerpils pada konsumen saat bekerja.
- Kesuksesan karena kebiasaan menyuguhkan Ankerpils.
- Pria Tionghoa memiliki posisi yang setara dengan pria Belanda karena mengonsumsi produk yang sama (Ankerpils).

Bila dihubungkan dengan konteks situasi Hindia Belanda pada tahun 1939, dapat diduga bahwa iklan ini mencoba menutupi situasi ekonomi yang buruk pada saat itu karena adanya resesi ekonomi dan mulai berlangsungnya Perang Dunia II di Eropa. Bir yang merupakan minuman yang berasal dari Barat dan dikonsumsi oleh orang Belanda dan Eropa lainnya, kini ditawarkan kepada pria Tionghoa yang berasal dari kelompok Peranakan yang sudah lebih mapan secara ekonomi dibandingkan Tionghoa Totok. Selain itu sejak awal abad 20 sudah ada upaya pemerintah kolonial Hindia Belanda untuk merangkul Tionghoa Peranakan agar mereka tidak berorientasi pada negeri leluhur dengan memberikan status persamaan, dan mendirikan sekolah-sekolah berbahasa Belanda untuk mereka. Hasil dari upaya ini adalah munculnya kelompok Tionghoa Peranakan yang memiliki gaya hidup yang meniru orang Belanda. Namun dalam iklan ini terjadi pembelokan karena bir biasanya diminum saat sekelompok orang bersosialisasi selepas jam kerja; bukan diminum saat kerja.

Bila kedua iklan pertama menampilkan tokoh pria, maka dua iklan berikut akan menampilkan tokoh perempuan dan anak-anak. Iklan pertama mempromosikan Blue Band (Star nomor 666, edisi 4 Oktober 1958), sedangkan iklan kedua mempromosikan obat Tju Pek Keng Hong San (dimuat di majalah Star nomor 813, edisi 29 Juli 1961), dan. Iklan Blue Band berbentuk komik satu halaman, sedangkan iklan obat menampilkan ilustrasi dan tulisan.



Gambar 3: Iklan Blue Band, sumber: Majalah Star Weekly nomor 666 (edisi 4 Oktober 1958).



Gambar 4: Iklan Tju Pek Keng Hong San, sumber: Majalah Star Weekly nomor 813 (edisi 29 Juli 1961).

Kedua iklan ini menampilkan cerita tentang hubungan penuh kasih sayang antara tokoh protagonis ibu yang berperan sebagai penolong (penyelamat) anak. Iklan Blue Band disampaikan lewat *comic strip* yang terdiri dari beberapa kotak gambar yang bersifat sekuel (beberapa peristiwa dalam suatu rentang waktu), sedangkan iklan Tju Pek Keng Hong San ditampilkan lewat adegan pada suatu waktu tertentu.

Tabel 2. Relasi denotatif dan konotatif pada iklan Blue Band

DENOTATIF	KONOTATIF
<p>BAGIAN KANAN ATAS</p> <p>A Fuk tersenyum, matanya sipit dan hidungnya pesek, rambutnya rapi, tangannya melambai.</p> <p>Headline: “A FUK” ... selalu berhasil</p>	<p>Anak Tionghoa yang bahagia, bangga, ramah, dari keluarga baik-baik. A Fuk berhasil berkat Blue Band.</p>
<p>EMPAT KOTAK COMIC STRIP</p> <p>Teks adalah deskripsi gambar, tidak ada balon bicara.</p> <p>Gambar 1 hingga 4 menceritakan A Fuk yang sedang bekerja di kebun bunga, mula-mula ia menggali tanah, kemudian berusaha menyiram tanaman dengan cerek air tetapi gagal karena merasa lelah. Ibu yang semula terlihat sedang memasak di dapur, datang memberikan sepotong roti yang diolesi margarine pada A Fuk sehingga ia kuat mengangkat cerek air.</p> <p>Secara denotatif dapat dikatakan bahwa keberhasilan A Fuk adalah keberhasilan mengangkat cerek air.</p> <p>Pada bagian kiri bawah terdapat gambar figur A Fuk yang mengangkat lengan untuk memperlihatkan ototnya. Pada bagian tengah terdapat tagline: “Berkat usaha ibuku SEHAT-KUAT BLUE BAND”. Di bagian kiri terdapat gambar kaleng Blue Band.</p>	<p>Keberhasilan Blue Band membuat A Fuk dapat mengangkat cerek air untuk menyiram tanaman bunga.</p> <p>Ibu berperan sebagai juru-selamat yang memberikan solusi pada masalah A Fuk dengan memberikan roti berlapis Blue Band.</p> <p>Blue Band membuat anak menjadi sehat dan kuat, sehingga ibu harus memberikan Blue Band pada anaknya.</p> <p>Keberhasilan A Fuk mengangkat cerek air dikaitkan dengan prospek keberhasilan A Fuk mengurus tamannya.</p>
<p>Penggambaran figur A Fuk:</p> <p>Usia sekitar 9-10 tahun.</p> <p>Perawakan sedang, mata sipit, hidung pesek, rambut lurus dicukur pendek, memakai pomade hingga mengkilap, tidak beralas kaki, memakai kemeja dan celana pendek.</p>	<p>Anak Tionghoa adalah anak yang rajin bekerja, termasuk melakukan pekerjaan di kebun, walaupun ia berasal dari keluarga kelas menengah. A Fuk bekerja di kebun bukannya bermain bersama teman lain karena ia pekerja yang giat.</p>
<p>Penggambaran figur ibu:</p> <p>Masih muda, cantik, rambut pendek ikal, perawakan langsing, memakai <i>cheong-sam</i>.</p>	<p>Stereotype ideal perempuan Tionghoa yang cantik dan digambarkan dalam setting domestik sebagai ibu rumah tangga yang menggabungkan gaya hidup Barat (rambut pendek ikal) dan China (gaun <i>cheong-sam</i>).</p>

Setting: Kebun dengan rumah sebagai latar belakang. Dari jendela rumah yang terbuka dapat terlihat ibu sedang memasak di dapur.	Rumah keluarga menengah. Tempat ibu adalah di dalam rumah (dapur), sehingga ketika berada di kebun dia tidak membantu A Fuk menyiram kebun.
Figur A Fuk dan ibu digambarkan dari kejauhan.	Terasa berjarak dengan pemirsa.

Stereotype tentang anak Tionghoa yang dibangun lewat tokoh A Fuk:

- A Fuk digambarkan sebagai seorang anak Tionghoa ideal yang tekun dan rajin bekerja serta hidup sederhana.
- Ibu A Fuk digambarkan sebagai perempuan Tionghoa yang ideal karena cantik, langsing, menjaga penampilan, masih menjaga budaya China (mengenakan *cheong-sam*). Tempat perempuan adalah di wilayah domestik dalam perannya sebagai seorang ibu yang memperhatikan keperluan anaknya. Di luar rumah (kebun) ibu terlihat pasif.

Mitos:

Blue Band adalah margarine yang merupakan makanan ajaib yang langsung bisa membuat anak yang lemah menjadi kuat. Blue Banda dapat menggantikan mentega.

Pada iklan keempat ditampilkan ilustrasi seorang ibu yang sedang tersenyum sambil memandang anaknya yang sedang berbaring di tempat tidur. Tangan kiri ibu memegang kemasan obat berukuran besar yang disodorkan ke muka. Rambutnya yang ikal tertata rapi, gaunnya bukanlah daster melainkan gaun yang rapi. Wajah ibu memperlihatkan ciri perempuan Eropa yakni bermata lebar, berhidung mancung, berdagu menonjol. Anak yang sedang berbaring dan meletakkan kepalanya di atas bantal memiliki profil yang mirip dengan anak Eropa yakni memiliki dahi menonjol dan hidung mancung. Sama seperti ibunya, anak ini memiliki rambut ikal. Pada bagian latar kepala anak terpancar sinar yang tidak jelas sumbernya. Di bagian bawah bidang gambar terdapat gelas berisi air, sendok, dan kemasan obat yang tergeletak (dalam ukuran yang proporsional dengan objek sekitarnya). Teks ditampilkan dalam balon percakapan dan bidang persegi panjang hitam. Teks dalam balon percakapan seolah-olah diucapkan oleh ibu: "TJU PEK KENG HONG SAN JANG PALING MANDJUR untuk SEMBUHKAN PENJAKIT ANAK KETJIL SEPERTI SUMENG PANAS, PILEK, BANPI (SETIP), MUNTA BERAK, KAGET, BATUK BANJAK REJAK, PERUT SAKIT DAN KEMBUNG, NAPAS KENTJENG, SUKA NANGIS DAN AUS, D.L.L". Sedangkan teks pada bidang persegi panjang menunjukkan tempat membeli obat ini: "BISA DIBELI DIANTERO TOKO2. Pusat "T.O. LAY AN TONG" DJELAKENG NO.1 DJAKARTA KOTA. Di bagian kanan atas terdapat logo produk yakni lingkaran bergambar pria berkendara kuda dan tulisan Tjap Koan Kong.

Tabel 3. Relasi denotatif dan konotatif pada iklan obat Tju Pek Keng Hong San.

DENOTATIF	KONOTATIF
Ibu tersenyum.	Bahagia, lega.
Rambut dan pakaian tetap rapi.	Ibu belum tidur, ibu tidak lama menjaga anak yang sedang sakit.
Rambut ikal, mata lebar, hidung mancung, dagu menonjol.	Etnik Barat/Eropa.

Tatapan ke arah anak.	Perhatian pada anak.
Kemasan obat yang ditunjukkan ke depan dalam ukuran besar.	Menonjolkan peran obat, menawarkan obat pada pemirsa untuk disimak lebih teliti.
Wajah cantik.	Protagonis, simpatik.
Tubuh langsing.	Sehat, tidak malas.
Anak tersenyum.	Sehat, nyaman, sembuh.
Rambut ikal, dahi menonjol, hidung mancung.	Etnik Barat/Eropa.
Berbaring di ranjang, kepala di atas bantal.	Berada di tempat tidur, siap untuk tidur agar segera pulih.
Latar belakang gelap.	Malam hari.
Sinar di belakang bagian kepala.	Keajaiban, mujizat.
Gelas berisi air, sendok, kemasan obat.	Ibu telah memberikan obat pada anaknya.
Teks: "TJU PEK KENG HONG SAN JANG PALING MANJUR untuk SEMBUHKAN PENJAKIT ANAK KETJIL SEPERTI SUMENG PANAS, PILEK, BANPI (SETIP), MUNTA BERAK, KAGET, BATUK BANJAK REJAK, PERUT SAKIT DAN KEMBUNG, NAPAS KENTJENG, SUKA NANGIS DAN AUS, D.L.L".	Obat yang manjur dan bersifat panasea (dapat menyembuhkan segala macam penyakit).
Balon bicara berisi teks.	Walaupun ibu menatap anaknya, namun ia juga ingin berkomunikasi dengan pemirsa iklan.
Teks pada bidang persegi panjang: "BISA DIBELI DIANTERO TOKO2. Pusat "T.O. LAY AN TONG" DJELAKENG NO.1 DJAKARTA KOTA	Obat mudah didapatkan.
Logo pria berkendara kuda dan tulisan Tjap Koan Kong.	Koan Kong adalah nama Dewa Perang dalam mitologi China.

Stereotype tentang ibu yang ideal adalah ibu yang berpenampilan Barat tetapi menggunakan produk obat Tionghoa. Begitu pula anak yang harus berwajah Barat.

Mitos: Orang Tionghoa sebaiknya berwajah mirip Barat, tetapi tetap setia memakai produk obat Tionghoa yang bisa menyembuhkan segala penyakit.

4. Kesimpulan

Iklan yang dibuat pada tahun 1939 dan 1958 menampilkan gambar tokoh protagonis yang nama dan wajahnya menunjukkan identitasnya sebagai orang Tionghoa yang mempromosikan produk Barat. Sedangkan pada iklan yang dibuat pada tahun 1961 tokoh protagonis ditampilkan dalam wajah Barat tetapi mempromosikan produk China. Lewat analisis semiotika dapat diuraikan tanda-tanda denotatif (bersifat ikonik), dan konotatif (indeks, simbolik). Tanda-tanda yang bersifat denotatif pada level kedua kemudian menjadi penanda pada mitologi (level kedua makna) yang termasuk dalam wilayah ideologi. Melalui 'permainan makna' pada level kedua

diciptakan stereotype yang berhubungan dengan etnik dan gender, serta mitos tentang kebenaran dari pernyataan-pernyataan kehebatan dan kebaikan produk.

Dari hasil analisis 2 iklan Ankerpils, dan 1 iklan Blue Band dapat disimpulkan bahwa iklan menawarkan tentang *stereotype* ideal dari masyarakat Tionghoa saat itu:

- Tidak malu menampilkan ciri fisik etniknya yang ditandai dengan mata sipit dan hidung tidak mancung.
- Pria Tionghoa menggunakan pakaian Barat dan beraktivitas di tempat kerja, mencoba untuk setara dengan pria Belanda lewat pakaian, jenis pekerjaan, dan gaya hidup (mengkonsumsi bir).
- Hal tersebut berbeda dengan perempuan Tionghoa yang masih memiliki gaya hidup 'tradisional' yang diperlihatkan lewat pakaian dan aktivitas di lingkungan domestik, dengan tugas menjaga dan memelihara anak. Namun ada upaya ibu untuk melakukan mimikri terhadap gaya hidup Barat yaitu memberikan roti kepada anaknya tetapi tidak dilapisi mentega (*butter* yang terbuat dari susu sapi) melainkan Blue Band (terbuat dari kelapa sawit).
- Anak Tionghoa senang bekerja dan bersikap serius untuk mencapai keberhasilan. Hal ini berbeda dengan iklan Blue Band yang menampilkan anak Jawa (Giman) yang digambarkan bermain bersama teman-temannya di sekolah.

Iklan keempat yang dibuat 16 tahun setelah Indonesia merdeka menampilkan *stereotype* yang berbeda. Wajah yang memperlihatkan ciri etnik China tidak ditampilkan lagi, tetapi digantikan dengan wajah-wajah Barat yang juga menggunakan pakaian Barat. Situasi yang ditampilkan pun mirip suasana kelahiran Yesus yaitu munculnya cahaya di tengah kegelapan, tepat di belakang kepala anak. Dapat diduga pada saat itu muncul kegandrungan terhadap segala hal yang terlihat Barat, atau rasa malu untuk memperlihatkan identitas Tionghoa. Hal tersebut dapat dikaitkan dengan terjadinya gerakan anti-Cina dan terbitnya PP10 yang menempatkan orang Tionghoa dalam posisi yang sulit.

Daftar Pustaka

- Kartodirjo, Sartono. 1993. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional (jilid II)*.
- Rose, Gillian. 2002. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: SAGE Publication.
- Williamson, Judith. 1991. *Decoding Advertisement: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars.
- Maier, Henk (editor Henk Schulte Nordholdt). 2005. *Outward Appearance, Trend, Identitas, Kepentingan*. Yogyakarta: LKiS.

Sejarah Pers Tionghoa Makassar hingga menjelang Perang Dunia ke-2*

Oleh Yerry Wirawan

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengangkat peranan orang Tionghoa dalam sejarah pers di luar pulau Jawa, dalam hal ini khususnya kota Makassar. Artikel dimulai dengan sejarah permulaan koran berbahasa Belanda pada pertengahan abad ke-19 hingga terbitnya koran Melayu pertama, *Mata-Hari*, di paruh akhir abad yang sama. Pada bagian selanjutnya akan dibahas peranan orang Tionghoa dalam sejarah pers di Makassar, dimulai dari penerbitan yang dilakukan bersama masyarakat non-Tionghoa seperti *Pemberita Makassar* diawal abad ke-20 maupun yang sepenuhnya berada di tangan orang Tionghoa seperti *Indo China*, *Chau Sing*, *Min Sun Pao*, *Soeara Siauwl Lian*, *Njaring* dan *Pewartar Makassar*. Ke semua koran ini akan kami bahas satu persatu. Pada bagian berikutnya kami juga akan membahas tokoh-tokoh pers Tionghoa terkemuka yang menggerakkan koran-koran tersebut seperti Huang Sung Chie, Ang Ban Tjong, Teng Tjong Hae, Oei Hong Bie, Yang Wen Chiao dan tak ketinggalan peranan para perempuan Tionghoa.

Kehadiran pers di Makassar dimulai pada pertengahan abad ke-19 dengan penerbitan koran berbahasa Belanda *Macassarsch Weekblad* yang edisi perdananya tertanggal 5 Januari 1861. Orang Tionghoa Makassar telah memanfaatkan koran yang terbit mingguan ini sejak permulaan seperti yang dilakukan oleh Nio Goan Ek dengan memasang iklan penjualan gelas pada bulan April 1861.¹ Pada tanggal 14 Oktober 1882, koran melayu pertama hadir di Makassar diterbitkan oleh seorang bernama Eekhout. Koran ini tidak berumur panjang. Edisi terakhir yang tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta tertanggal 24 Maret 1883. Dalam koran berbahasa Melayu ini, selain iklan-iklan – seperti yang dipasang oleh Njio Eng Kiang pada tanggal 14 Oktober 1882 berupa penyewaan bendi – juga memuat berita-berita tentang masyarakat Tionghoa

* Dipresentasikan untuk International Conference CCIS (Center for Chinese-Indonesian Studies), Chinese Indonesians: Their Lives and Identities 14-16 November 2013, Semarang. Makalah ini disarikan dari artikel “Sejarah Pers Tionghoa Makassar Sebelum Perang Dunia Kedua”, *Archipel* 82, Paris 2011, h. 49-82 dan diberikan tambahan dari disertasi oleh penulis yang sama, *Sejarah Masyarakat Tionghoa Makassar abad ke-17-20*, Jakarta: EFEQ, akan terbit 2013.

¹ *Macassarsch Weekblad*, 27 April 1861.

Makassar seperti pengangkatan The Giok Heang menjadi Letenan Tionghoa menggantikan Thoeng Tjam atau informasi penguburan ibunda seorang Baba yang bernama Tjoa Hei Ki. Kedua informasi ini menunjukkan bahwa jumlah pembaca koran berbahasa Melayu mulai bermunculan di Makassar. Kemampuan membaca dan menulis menjadi salah satu penopang utama kehadiran koran-koran ini. Pada bagian selanjutnya kami akan membahas secara singkat kehadiran dunia pendidikan bagi masyarakat Tionghoa di kota Makassar.

Pendidikan membaca dan menulis

Di Makassar terdapat dua proses pembelajaran membaca dan menulis. Pertama melalui tradisi membacakan cerita-cerita Tionghoa klasik dalam huruf lontaraq yang dilakukan para ibu seperti disampaikan oleh Soh Lian Tjie dan Yo Kao Tjio. Diceritakan bahwa setiap malam para ibu ini membacakan kisah-kisah klasik dari Tiongkok dalam huruf lontaraq yang bukunya dipinjam dari penyewaan buku.² Kemampuan membaca dan menulis huruf lontarag dikalangan para ibu ini agak sulit ditelusuri sejarahnya. Namun dalam penelitian kami, sebuah tanda tangan dengan huruf lontaraq paling tua berasal dari seorang perempuan bernama Thio Liannio dalam sebuah surat hutang tertanggal 14 Februari 1810.³ Sementara itu, catatan sejarah tentang Liem Kheng Yong (1875-1938) yang menerjemahkan lebih dari 2000 jilid cerita klasik Tiongkok dalam huruf lontaraq untuk disewakan menguatkan gambaran tradisi membaca di kalangan masyarakat Tionghoa Makassar.

Proses pembelajaran membaca dan menulis yang kedua adalah melalui sekolah. Catatan paling awal adalah sekolah swasta yang didirikan oleh keluarga Lie, atas prakarsa Lie Liang Hie (1862-1929), pada tahun 1900 mendirikan sekolah Tiong Hoa

² Soh Lian Tjie, "Kehidupan Budaja dari orang2 Tionghoa Peranakan jang lahir di Makassar", dalam PERTIP, *Buku Peringatan PERTIP, Makassar 1946-1953*. Makassar: Persatuan Tionghoa Peranakan "PERTIP", h. 145; Mengenai penterjemahan karya-karya klasik Tiongkok lihat Yo Kao Tjiao, "Liem Kheng Yong, Penterdjemah buku-buku tjerita Tionghoa dalam bahasa Makassar", dalam PERTIP, *10 tahun PERTIP, Makassar 1946-1956*. Makassar: Persatuan Tionghoa Peranakan "PERTIP", h. 117-119; Hamonic, G. & C. Salmon, "Translations of Chinese Fiction into Makasarese", in Claudine Salmon (ed.), *Literary Migrations, Traditional Chinese Fiction in Asia (17-20th centuries)*, Beijing, International Culture Publishing Corporation, h. 569-592, 1987. Hamonic, G. & C. Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*, Jakarta, KPG, 2010.

³ Lihat disertasi kami, Yerry Wirawan, *La communauté chinoise de Makassar (XVII^e-XX^e s.)*. Paris: EHESS, 2011, h. 101.

Hak Tong (THHT) atau Zhonghua xuetang 中华学堂. Dilaporkan bahwa sekolah ini tidak hanya untuk murid pria namun juga murid perempuan.⁴

Masyarakat Tionghoa Makassar juga mendapatkan pendidikan berbahasa melayu dari masyarakat Melayu di kota tersebut seperti disebutkan Muhammad Alié Tasrief seorang wartawan terkenal pada tahun 1930-an yang melaporkan bahwa keterampilan menulis orang Tionghoa di awal abad ke-20 berkat kehadiran sekolah-sekolah melayu.⁵ Hal yang senada juga ditegaskan oleh Hoo Eng Djie (1906-1962) yang menyebutkan banyak orang Tionghoa belajar di sekolah milik Incik Baoe Sandi yang terletak di Kampung Kenari.⁶

Untuk pendidikan berbahasa Belanda bagi masyarakat Tionghoa didapatkan dari Holands Chinese School (HCS), yang didirikan di Makassar tahun 1908, bersamaan dengan sekolah sejenis di Batavia, Semarang dan Surabaya. Tidak banyak keterangan yang didapatkan tentang sekolah ini kecuali jumlah muridnya di tahun awalnya tercatat 189 murid yang terdiri dari 184 murid laki-laki dan 5 murid perempuan.⁷

Seperti tergambar diatas, tradisi membaca dan menulis telah cukup kuat berakar di tengah masyarakat Tionghoa Makassar yang kemudian menjadi landasan dari perkembangan koran-koran bagi masyarakat tersebut pada paruh pertama abad ke-20.⁸

Koran berbahasa melayu di awal abad ke-20: *Pemberita Makassar*

⁴ Menurut informasi yang diberikan dalam koran reformis di Singapur, yang dikumpulkan oleh Liang Yuangsheng dalam buku berjudul *Xuanni fu hai dao nanzhou. Rujia sixiang yu zaoqi xinjiapo huaren shehui shiliao huibian* (Konfusius menuju pulau-pulau di selatan lewat laut. Koleksi bahan untuk sejarah Tionghoa di Singapura dan pemikiran Konfusius), Hong Kong, Zhongwen daxue chubanshe, 1995, h. 130-131. Lihat juga Panacea, "Kakaloetannja onderwijs Tionghoa jang bisa diliat dari nasibnja Chung Hua Hsio Hsiao Makassar", *Panorama* no. 167 edisi 30 Maret 1930, h. 1605-1607.

⁵ Muhammad Alié Tasrief, "Pertimbangan Bahasa-pengantar", *Pemberita Makassar*, 13 September 1932.

⁶ Hoo Eng Djie, "M.C.S. Tjiong Boe Hwee dan anak2 Tionghoa miskin", *Pemberita Makassar*, 10 December 1940.

⁷ Govaars-Tjia, *Hollands onderwijs in een koloniale samenleving*, h. 111.

⁸ Sebuah keterangan singkat namun sangat menarik ditambahkan oleh Yo Kao Tjiao yang menulis di tahun 1956 bahwa "Malah dikalangan wanita peranakan Tionghoa-Makassar sampai sekarang masih terdapat kegemaran surat-menjurat dalam huruf Lontara, ketjuali jang telah paham bahasa Indonesia dan Asing." Yo Kao Tjiao, "Liem Kheng Yong, Penterdjemah buku-buku tjerita Tionghoa dalam bahasa Makassar", h. 117.

Koran berbahasa Melayu berikutnya yang terbit di Makassar adalah *Pemberita Makassar*. Koran ini berusia cukup panjang yaitu tigapuluh sembilan tahun, mulai terbit pertama kali pada tahun 1903 dan terhenti saat dimulainya pendudukan Jepang tahun 1942. Koran ini penerbitannya tidak sepenuhnya di tangan orang Tionghoa namun diterbitkan oleh N.V. Handelsdrukkerij en kantorhandel Celebes dengan 23 orang pemegang saham yang 17 di antaranya adalah orang Tionghoa. Kami tidak mendapatkan informasi tentang edisi tahun paling awal koran ini. Baru pada tahun 1904, menurut Ahmat Adam, disebutkan redaktur dari koran *Pemberita Makassar* adalah B.W. Lasoet.⁹ Mohammad Alie Tasrief memberikan laporan bahwa pada masa awal *Pemberita Makassar* terdapat redaktur-redaktur Tionghoa Makassar seperti “Toh Ha, Toh Tjoan Kheng dan Auw Toang Leang”.¹⁰ Namun akibat ketegangan dalam koran *Pemberita Makassar*, wartawan-wartawan ini meninggalkan koran tersebut dan bekerja pada *Sinar Matahari*, koran yang diterbitkan pada tahun 1904 oleh percetakan Brouwer & Co. Koran yang disebut terakhir ini hanya tersisa beberapa nomor edisi tahun 1918, 1920 dan 1921.¹¹ Redaktur koran *Sinar Matahari* adalah Hitjahubessi yang sepertinya berasal dari Ambon. Koran ini kemudian menjadi saingan dari *Pemberita Makassar*¹² seperti terlihat dalam edisi yang terbit tahun 1907.¹³

Dalam koran ini berita tentang masyarakat Tionghoa mulai bertambah jumlahnya dengan pesat seperti yang terlihat dalam edisinya di tahun 1914 yang memuat susunan pengurus Tiong Hoa Siao Liang Hwee atau “Perkumpulan Kaum Muda Tionghoa” dibawah pimpinan Thio Tjoeng Kiat.¹⁴ Masih di tahun yang sama, kita dapat menemukan serangkaian berita tentang upaya masyarakat Tionghoa saat itu

⁹ Ahmat Adam. *The vernacular press and the emergence of modern Indonesia consciousness (1855-1913)*, hlm. 155.

¹⁰ Mohammad Alie Tasrief, “Pertimbangan Bahasa - pengantar”, PM, 13 September 1932.

¹¹ *Katalogus Surat-kabar. Koleksi perpustakaan Museum Pusat 1810-1973*, Jakarta, Museum Pusat, 1973 (stencilled), h. 98

¹² Ahmat Adam, *The vernacular press and the emergence of modern Indonesia consciousness (1855-1913)*, h. 155.

¹³ Seorang menggunakan nama Bawang Merah menulis sebuah artikel berjudul : “Kepada X Dalam S. Ch. “Sina Matahoei” No. 15. Hal yang menarik disini adalah Bawang Merah memanggil lawannya “Sina” (Cina ?). Sebaliknya X mengganti nama *Pemberita Makassar* menjadi “Pemberita Kasar”. Isi dari artikel ini hanya berisi pertengkaran. *Pemberita Makassar*, 8 April 1907. Harus juga dicatat bahwa dalam nomer ini terdapat tiga buah iklan dari perajin Kanton yaitu: Kwong Hai, tukang jahit, Kong Hoo Seng & Co. dan Kong Weng Fat, pembuat mebel. Kami dapat membaca edisi tahun 1904 dan 1907 koran *Pemberita Makassar* di perpustakaan Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam.

¹⁴ *Pemberita Makassar*, 2 Januari 1914.

untuk memberantas judi terutama yang dilakukan pada masa “Tjeng Beng”.¹⁵ Koran *Pemberita Makassar* juga menjadi tempat masyarakat Tionghoa menyampaikan uneg-unegnya seperti yang terlihat dalam berita yang ditulis oleh seorang penulis dengan nama pena “Toewan Soedi Mampir” mengkritik perkumpulan penguburan Tek Siang Sia yang tidak memiliki kelambu *koeantjhia* atau kelambu kereta jenazah. Segera saja keluhan ini ditanggapi oleh Thio Tjong Kiat, pemimpin perkumpulan saat itu, dengan membeli kelambu yang diperkirakan harganya 100 gulden.¹⁶

Asal mula koran-koran Tionghoa

Koran yang diterbitkan sepenuhnya oleh orang Tionghoa Makassar terbagi dalam dua jenis yaitu berbahasa Tionghoa dan Melayu. Namun agak sulit memastikan kapan pertama kali koran berbahasa Tionghoa itu muncul di Makassar karena seperti disebut diatas sama sekali tidak tersimpan di Perpustakaan. Tapi kami menemukan sedikit catatan menarik dalam sebuah artikel yang dimuat dalam *Pemberita Makassar* tahun 1914. Penulisnya, Kong S. Tjoan, menyebut sebuah koran yang bernama *Tionghoa Poo* yang pernah terbit di Makassar.¹⁷ Hanya sayang sekali koran ini tidak meninggalkan banyak jejak. Kemungkinan koran ini diterbitkan dalam bahasa Tionghoa, walaupun tidak disebut dalam studi Feng Aiqun 冯爱群 tentang sejarah pers Huaqiao.¹⁸ Dalam sebuah artikel yang dimuat oleh *Pemberita Makassar* dilaporkan bahwa sebelum tahun 1922, terbit dua koran dalam bahasa Tionghoa tetapi judulnya tidak disebutkan.¹⁹ Pada tahun 1923, berdasarkan catatan *Pers Overzicht van de Maleisch-Chineesche en Chineesche Pers* yang disusun oleh kantor Urusan Tionghoa (Kantoor voor Chineesche

¹⁵ *Pemberita Makassar*, 26 Maret 1914.

¹⁶ *Pemberita Makassar* 17 Mei 1915.

¹⁷ Artikel Kong S. Tjoan ini sebenarnya bermaksud mengkritik seorang penulis lain yang memakai nama samaran “Kong” karena dianggap merugikan nama keluarganya: “Kita mengakoe sampai patoet itoe maksoed toelisan, sangat bergoena bagi kita orang Tionghoa, maar kita sebagai orang jang masih maoe di seboet boekan perampas fikiran dan tjapeinja orang, kita berasa tida patoet sekali orang berani pakai itoe tanda Kong dipenghabisan toelisannja dalam s.sch. disini, karena orang banjak tentoe tahoe bahwa itoe adalah kita poenja nama toeroenan dimana banjak kali kita pakai dalam toelisan2 kita di almarhoem *Tionghoa Poo* [中华报] Makassar.” *Pemberita Makassar*, 9 Juli 1914.

¹⁸ Feng Aiqun, *Huaqiao baoyeshi* 华侨报业史, Taipei, Xuesheng shuju, cetakan ulang, Minguo 65 (1976), h. 39 yang menyebutkan bahwa ketujuh surat kabar berbahasa Tionghoa terkuno diterbitkan di Surabaya (1903, 1908, 1908), Medan (1904), Deli (1908), dan Batavia (1910). Informasi dari Claudine Salmon. Kami tidak menemukan referensi lain dalam *Pemberita Makassar* tentang nama koran ini sehingga kemungkinannya *Tionghoa Poo* memang tidak diterbitkan dalam bahasa Melayu.

¹⁹ *Pemberita Makassar*, 24 Juli 1922.

Zaken) disebutkan kehadiran *Kok Bin Po* 国民报 atau “Koran Kebangsaan”, yang merupakan terbitan resmi dari Kuo Min Tang 国民党.²⁰

Kepastian kehadiran koran Tionghoa Melayu baru muncul pada paruh pertama tahun 1920an.²¹

Indo China

Satu artikel yang ditulis oleh “Soempit Bamboe” dalam koran *Sin Bin* (Bandung), 9 September 1925, menyebutkan sebuah koran Tionghoa Melayu terbit di Makassar pada tahun 1921 dengan nama *Indo China* dan pemimpin redaksinya Oei Liong Tjiang, seorang yang memiliki pengalaman luas dalam dunia surat kabar Makassar.²² Nama koran ini rupanya muncul pertama kalinya dalam artikel *Pemberita Makassar* pada bulan Juli 1922. Artikel itu menyebutkan bahwa setelah “... pers dan letter baroe jang telah dikirim pada tanggal 21 Juli dari Batavia kemari...” maka diperkirakan pada bulan Agustus 1922, koran *Indo China* telah dapat terbit di Makassar. Dalam artikel itu disebutkan pula berita tentang perpindahan kantor redaksi dan juga percetakannya dari Tempelstraat menuju Pasarstraat, tepatnya di rumah bekas milik Bang Hong Liong, seorang pengusaha terkenal di Makassar pada saat itu. Koran ini dikatakan akan dipimpin oleh Oei Liong Tjiang dan seorang “Serani” yang tidak digaji. Artikel tersebut menyatakan pula harapannya bahwa para hartawan Tionghoa Makassar mendukung penerbitan koran ini sehingga koran ini bisa sepenuhnya dipimpin oleh orang-orang Tionghoa sendiri dan koran *Indo China* dapat menjadi jembatan antara

²⁰ *Overzicht van de Maleisch-Chineesche en Chineesche Pers*, Samengesteld door het Kantoer voor Chineesche Zaken, Batavia, 23 & 30 Januari 1923, I, h. 19. Namun kita tidak mengetahui berapa lama koran ini hidup. Masih dalam laporan yang sama (17 Oktober 1925, 10, h. 102), dicatat kehadiran sebuah koran Tionghoa lainnya yang terbit sedari tahun 1925 dengan judul *Sek Kang Siang Po* (*Xijiang shangbao* 锡江商报 atau “Surat Perniagaan Makassar”) yang juga menjadi koran milik Kuo Min Tang dan masih bertahan hingga bulan Juli 1927. Sepertinya kemudian koran ini sempat merubah namanya menjadi *Xijiang ribao* 锡江日报 atau “Harian Makassar” dan konon bertahan hingga tahun 1942; pemimpin koran ini bernama Li Juegong 黎觉公 rupanya nama lain dari Lay [Li/黎] Yoe Min; lihat *Huaqiao huaren baike quanshu* 华侨华人百科全书 / *Encyclopedia of Chinese Overseas*, jilid “Media & Publication” (dalam bahasa Tionghoa), Beijing, Zhonghua shuju, 1999, h. 378; Lihat juga *Politiek Overzicht Celebes en Onderhoorigheden*, Juli 1927.

²¹ Koran Tionghoa Melayu Makassar paling tua yang disimpan di Perpustakaan adalah *Njaring* tertanggal 2 Januari 1928. Mengenai koran ini akan kami bicarakan lebih lanjut.

²² Artikel yang dimuat dalam *Pemberita Makassar* pada tanggal 31 Juli 1916 oleh “Kawan Pers” menyebut bahwa telah tiga tahun lamanya Oei Liong Tjiang tidak pernah menulis lagi. Oleh sebab mengetahui bahwa Oei Liong Tjiang baru saja mengadakan perjalanan keliling Hindia, “Kawan Pers” berharap agar penulis ini bersedia menceritakan pengalamannya di surat kabar.

masyarakat Tionghoa dan pemerintah seperti yang dilakukan oleh koran Tionghoa di kota-kota lain di Nusantara.²³

Himbauan *Pemberita Makassar* agar hartawan Tionghoa di kota tersebut mendukung *Indo China* cukup beralasan karena di Makassar telah terdapat beberapa percetakan yang dimiliki oleh orang Tionghoa, salah satunya adalah percetakan Lam Kiauw 南侨 yang terletak di jalan Maciniayu, dan baru dibeli serta diberikan nama sesuai dengan pemiliknya yang baru yaitu The Peng Joe.²⁴

Namun himbauan ini tidak banyak membuahkan hasil. Sepanjang bulan September hingga Oktober 1922, *Pemberita Makassar* memuat beberapa kali berita tentang tersendat-sendatnya percetakan koran *Indo China*.²⁵ Nampaknya Oei Liong Tjiang tidak memiliki alat percetakan yang memadai dan pada masa itu dia juga kesulitan mendapatkan percetakan yang bersedia mencetak korannya di Makassar. Hingga pada akhirnya pada tanggal 26 September 1922 diberitakan bahwa koran *Indo China* akan dicetak di “The Soerabaja Commercial Press Company Limited” dengan biaya yang murah.²⁶

Koran *Indo China* yang pada awalnya terbit seminggu tiga kali, lalu menjadi mingguan, hanya berumur beberapa bulan karena Oei Liong Tjiang masuk penjara. Pemimpin redaksinya ini dikenakan tuduhan menghina *wijkmeester* Sie Hok Tjeng.²⁷ Kurang lebih tiga tahun kemudian sebuah koran yang pemiliknya sepenuhnya orang Tionghoa kembali terbit di Makassar.

Chau Sing

Pada tahun 1920-an, aktivitas perkumpulan Tionghoa Makassar berkembang pesat. Salah satu perkumpulan tersebut Shiong Tih Hui 兄弟会 atau “Perkumpulan Saudara” cabang Makassar (pusatnya berada di Bogor) menerbitkan sebuah surat kabar

²³ *Pemberita Makassar*, 24 Juli 1922. Seperti telah disebutkan, sebelum terbitnya *Indo China* telah hadir dua koran berbahasa Tionghoa di Makassar, namun menurut *Pemberita Makassar*, 26 September 1922, kedua koran itu dirasa tidak membawa kemajuan bagi masyarakat Tionghoa disana karena korannya, selain berisikan saling kritik, juga tidak dimengerti oleh sebagian masyarakat dan pemerintah yang tidak bisa bahasa Mandarin.

²⁴ Iklan dalam *Pemberita Makassar*, 31 Oktober dan 1 November 1922.

²⁵ *Pemberita Makassar*, 8 September, 26 September dan 17 Oktober 1922.

²⁶ *Pemberita Makassar*, 8 September 1922 dan 26 September 1922.

²⁷ *Sin Bin*, 9 September 1925. Referensi ini berdasarkan informasi yang diberikan oleh Claudine Salmon. Artikel yang ditulis oleh “Sumpit Bamboe” bernada mengecam Oei Liong Tjiang sebagai seorang yang pengarang yang sombong. Berita tentang kasus Oei Liong Tjiang ini dimuat *Pemberita Makassar* pada 20 Februari 1923. Disebutkan bahwa hukuman yang diterima oleh Oei Liang Tjiang adalah tiga bulan penjara.

yang bernama *Chau Sing* 潮声, “Bunyi Pasang” pada tanggal 15 Juli 1925. Awalnya koran ini adalah bulanan, namun dalam perkembangannya kemudian terbit sekali seminggu dan akhirnya terbit dua kali seminggu. Di periode awalnya, koran yang didirikan atas usaha dari Thung Tek Lian ini, dalam bidang administrasi dipimpin oleh T.L. Gann, seorang yang sangat aktif dalam kegiatan berorganisasi di Makassar, sementara untuk pemimpin redaksi oleh Lie Hway Tjo. *Chau Sing* dicetak di Tiong Hwa Drukkerij yang pada tahun 1925 dipimpin oleh Oei Hong Bie.²⁸

Min Sun Pao

Tidak lama setelah penerbitan *Chau Sing*, sebuah koran berbahasa Tionghoa terbit pada tahun 1927 dengan nama *Min Sun Pao*²⁹ (kadang-kadang ditulis *Min Shun Pao*, atau juga *Min Seng Pao* 民声报 menurut Hamonic dan Salmon) yang berarti “Suara rakyat”.³⁰ Surat kabar ini dipimpin oleh Thio Tjoe Tioe (Zhang Zichou 张子畴), seorang Totok yang tinggal di Makassar sejak 1921 dan dikenal aktif dalam pergerakan orang Tionghoa di kota tersebut.³¹ Dia tercatat sebagai anggota Shia Thoan Lian Hap Hwee 社团联合会 (yang berarti Federasi Perkumpulan). Thio Tjoe Tioe memiliki seorang istri peranakan Tionghoa Makassar dan sebuah perusahaan percetakan yang mampu mencetak selebaran-selebaran dalam huruf Tionghoa.³²

Min Sun Pao adalah salah satu koran milik Kuomintang, tetapi belum bisa dipastikan sedari kapan mulai terbitnya.³³ Koran ini memiliki haluan nasionalis, sehingga menyebabkan pemerintah Belanda sangat mengawasi isi koran tersebut. Menurut laporan-laporan yang dimuat oleh Kantor untuk Urusan Tionghoa (Kantoor voor Chineesche Zaken, di Batavia), tentang koran Tionghoa dan Tionghoa Melayu yang diterbitkan di Nederlandsch Indië, *Min Sun Pao* pada tanggal 26 Juni 1930 mengumumkan bahwa seorang anggota Kuomintang dari Nanking, Liao Pei Chih, akan

²⁸ *Chau Sing*, 28 April 1928 (selanjutnya ditulis CS); *Sin Bin*, 9 September 1925. Tercatat bahwa kantor *Chau Sing* terletak di “Grootesstraat No. 72”. Gilbert Hamonic & Claudine Salmon, « La vie littéraire et artistique des Chinois peranakan de Makassar (1930-1950) », *Archipel* 26, 1983, h. 167, catatan no. 22.

²⁹ *Min Sun Pao* atau *Minsheng bao* 民声报. Referensi dari Claudine Salmon.

³⁰ Hamonic & Salmon, “Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)”, dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21.

³¹ *Pewarta Makassar*, 5 Desember 1931.

³² *Chau Sing*, 26 Mei 1928.

³³ Seperti kami telah sebutkan sebelumnya, koran Kuomintang yang lain terbit pada tahun 1923 dengan nama *Kok Bin Po* (*Guomin bao* 国民报), lalu pada tahun 1925 mereka menerbitkan sebuah koran bernama *Sek Kang Siang Po* (*Xijiang shangbao* 锡江商报 atau “Surat Perniagaan Makassar”) atau *Xijiang ribao* 锡江日报 “Harian Makassar”.

datang ke Makassar untuk menjadi ketua redaktur dan penerbit koran tersebut. Namun tidak lama kemudian (berita tanggal 17 Juli 1930), dikabarkan bahwa Liao Pei Chih akan digantikan oleh Tan Koang Liat.³⁴

Kurang lebih setahun kemudian, Thio Tjoe Tioe, pada akhir tahun 1931, dibuang bersama keluarganya ke Tiongkok karena dianggap menulis terlalu keras dalam korannya.³⁵ Meskipun begitu, *Min Sun Pao* dapat bertahan selama hampir 6 bulan hingga *Pemberita Makassar* mengabarkan dihentikannya satu-satunya koran berbahasa Tionghoa tersebut di kota Makassar karena alasan keuangan pada hari Sabtu tanggal 4 Juni 1932.³⁶ Selanjutnya koran ini terbit kembali dengan redaksinya dipimpin oleh Tan Koang Liat sementara untuk administrasi diurus oleh Choe Jik Toen.³⁷

Di tahun 1936 nama koran *Min Sun Pao* muncul berkali-kali dalam pemberitaan untuk kasus delik pers.³⁸ Di bulan Januari 1937, disebutkan bahwa percetakan *Min Sun Pao* disita oleh pengadilan setelah *wijkmeester* Jo Kie San mengajukan keluhan, sehingga 18 orang yang bekerja disitu dipastikan akan menganggur.³⁹ Pada Maret 1937 disebutkan bahwa koran *Min Sun Pao* akan terbit lagi pada bulan April, tetapi setelah beberapa bulan ditutup akibat adanya permasalahan dengan pemegang saham. Posisi redaktur dipegang oleh Thoeng Tiong San dan pemilik perusahaan bernama Lao Jok Koen, pemilik restoran *Wie It Lao* di “Templestraat”.⁴⁰ Berita ini menunjukkan bahwa *Min Sun Pao* tidak lagi sepenuhnya menjadi bagian dari Kuomintang. Namun sejak saat itu hingga tahun 1942, kami tidak pernah lagi menemukan berita tentang koran ini.⁴¹

Soeara Siauw Lian

³⁴ *Overzicht van de Maleisch-Chineesche en Chineesche Pers*, Samengesteld door het Kantoor voor Chineesche Zaken, 7 Juli 1930, h. 11; 18 Augustus 1930, h. 9.

³⁵ *Pewarta Makassar*, 5 Desember 1931.

³⁶ *Pemberita Makassar*, 7 Juni 1932.

³⁷ *Pemberita Makassar*, 2 Juli 1932. Sebuah berita singkat muncul dalam *Berita Baroe* 1934 yang menyebutkan bahwa redaktur *Min Sun Pao* dihadapkan kedepan pengadilan berkaitan dengan sebuah tulisan. *Berita Baroe* 24 Maret 1934. Informasi dari Claudine Salmon.

³⁸ *Pemberita Makassar*, 8 Juni 1936 dan 25 Juni 1936, tentang seorang bernama Lie Yauw Tjong yang diperiksa pengadilan karena dianggap menulis artikel dalam *Min Sun Pao* yang menghina seseorang bernama Oei Yat Hoei. Berita tanggal 22 Juni 1936 tentang pemimpin redaksi *Min Sun Pao*, Thoeng Tiong Sang, yang diperiksa polisi karena memberitakan keadaan politik di Tjoan Tjioe (Quanzhou 泉州, provinsi Fujian).

³⁹ *Berita Baroe*, 22 Januari 1937.

⁴⁰ *Pemberita Makassar*, 31 Maret 1937. Dalam *Berita Baroe* dikabarkan bahwa Lao Jok Koen adalah juga seorang yang sudah bekerja sebagai *sinshe* selama 20 tahun di Makassar dan sangat terkenal. *Berita Baroe*, 27 Maret 1937.

⁴¹ Dalam *Huaqiao huaren baike quanshu* 华侨华人百科全书 / *Encyclopedia of Chinese Overseas*, jilid “Media & Publication” (dalam bahasa Tionghoa), Beijing, Zhonghua shuju, 1999, h. 239, disebutkan bahwa *Min Sun Pao* terbit hingga 1936 (informasi dari Claudine Salmon). Nampaknya upaya penerbitan pada bulan April 1937 tidak berhasil. *Berita Baroe*, 17 April 1937 melaporkan bahwa hingga hari itu, *Min Sun Pao* belum juga diterbitkan.

Sebuah surat kabar lainnya yang kembali terbitkan oleh Shiong Tih Hui di Makassar bernama *Soeara Siauwan Lian* atau “Suara Kaum Muda”. Alasan penerbitan koran ini yang terpisah dari *Chau Sing* dan sama-sama disebut sebagai koran milik Shiong Tih Hui, tidak kami ketahui dengan jelas. Koran *Soeara Siauwan Lian* tidak terdapat dalam koleksi Perpustakaan Nasional sehingga untuk mendapatkan informasi tentang koran ini, kita harus melihat dari surat kabar *Njaring* (terbit 1928) yang merupakan kelanjutan dari *Soeara Siauwan Lian*.

Dari artikel yang ditulis oleh Huang Sung Chie dalam edisi perdana *Njaring* di bulan Januari 1928, disebutkan *Soeara Siauwan Lian* telah terhenti penerbitannya selama tiga bulan setelah terbit selama tiga kwartal.⁴² Disebutkan pula bahwa pada awalnya koran ini terbit dua minggu sekali di tiga bulan pertama dan selanjutnya menjadi seminggu sekali. Di sini artinya *Soeara Siauwan Lian* terbit sekitar bulan Mei 1927. Ditambahkan bahwa modal yang dimiliki koran ini tidak banyak sehingga para pengurusnya bekerja tanpa dibayar. Namun dalam perkembangannya koran ini mendapat dukungan masyarakat. Oleh sebab itu, *Soeara Siauwan Lian* berani berhutang pada percetakan, yang dimiliki oleh The Peng Joe, Drukkerij “Kiong Ho” yang kemudian diganti dengan nama “Min Seng Drukkerij” di Passerstraat, sebesar f 600.⁴³ Menurut perjanjian lisan antara The Peng Joe dan Teng Tjong Hae, administrator *Soeara Siauwan Lian*, hutang itu akan dilunasi setelah langganan koran membayar pada penghabisan kwartal ketiga. Namun belum sampai pada waktu yang dijanjikan, mendadak The Peng Joe menagih hutangnya. Akibatnya terpaksa *Soeara Siauwan Lian* ditutup karena tidak mampu membayar hutang ini.⁴⁴

Njaring* dan persaingan dengan *Chau Sing

Penerbitan *Soeara Siauwan Lian* selanjutnya diteruskan oleh *Njaring* dengan edisi perdananya terbit pada 2 Januari 1928 dan dicetak di Volks Drukkerij. Pemimpin surat kabar *Njaring* ini tetap ditangan Teng Tjong Hae (yang sebelumnya adalah pemimpin *Soeara Siauwan Lian*) bersama dengan Huang Sung Chie.⁴⁵ Dalam koran yang baru ini,

⁴² Huang Sung Chie, “Mandeknja Soeara Siauwan Lian”, *Njaring*, 2 Januari 1928.

⁴³ Informasi nama percetakan milik The Peng Joe, lihat *Pemberita Makassar*, 20 Januari 1933.

⁴⁴ Huang Sung Chie, “Mandeknja Soeara Siauwan Lian”, *Njaring*, 2 Januari 1928.

⁴⁵ Yang Wen Chiao, “Huang Sung Chie †”, *Java Critic*, no. 12, September 1949, h. 22. Yang Wen Chiao adalah nama pena dari Yo Kao Tjiao,

tidak seperti *Soeara Siauwan Lian* yang namanya berarti “Suara kaum muda” dan lebih ditujukan kepada anak-anak muda Tionghoa, *Njaring* ingin menjangkau kaum muda yang lebih luas. Oleh karena itu, redaksi *Njaring* merekrut beberapa pekerja “Boemipoetra” dan mengundang penulis dengan nama pena “Matahari” untuk mengisi kolom di surat kabar ini.⁴⁶

Antara tahun 1927 hingga paruh pertama di tahun 1928 ini, kota Makassar memiliki dua buah koran, *Chau Sing* dan *Soeara Siauwan Lian* yang kemudian berganti menjadi *Njaring*, yang semuanya menyebut diri sebagai korannya masyarakat Tionghoa Makassar. Oleh sebab itu tidak mengherankan jika di antara koran-koran ini terdapat semacam persaingan seperti terlihat dalam kasus pemberitaan pemukulan yang dilakukan oleh Thoeng Kok Tong 湯国栋, anak dari Mayor Tionghoa Thoeng Liong Hoei 湯龙飞, pada seorang sinse.⁴⁷ Pada awalnya kasus ini bermula dari meninggalnya saudara perempuan Thoeng Liong Hoei, yang merupakan tante dari Thoeng Kok Tong setelah meminum obat yang diberikan oleh sinse tersebut. Berita tentang kejadian ini kemudian dikirim ke Jo Siong Tie, pemimpin surat kabar *Chau Sing* oleh seorang yang bernama Auw. Kemudian Thoeng Kok Tong yang mengetahui kabar ini meminta agar berita tersebut jangan dimuat karena Mayor Thoeng Liong Hoei sekeluarga sedang dalam keadaan berduka.

Selanjutnya Nio Kok Siong, salah seorang pengurus *Chau Sing* membicarakan kasus ini dengan Teng Tjong Hae dan meminta orang yang disebut terakhir ini untuk tidak memuat berita tersebut di koran *Njaring*. Namun pada tanggal 31 Januari 1928, berita pemukulan tersebut dimuat dalam koran *Njaring*. Dengan segera muncul perdebatan dalam koran *Njaring* antara Nio Kok Siong dan Teng Tjong Hae. Bagi Teng Tjong Hae, surat kabar *Chau Sing* dianggap pengecut karena tidak berani memuat berita yang bersangkutan dengan seorang pembesar Tionghoa. Sebaliknya bagi Nio Kok Siong, Teng Tjong Hae dianggap bukan seorang yang bisa dipegang janjinya.⁴⁸

Persaingan antara surat kabar *Chau Sing* dan *Njaring* terhenti pada bulan Maret 1928. Pada bulan April 1928 *Chau Sing* memberitakan tentang kabar berhentinya penerbitan surat kabar *Njaring* pada no. 17.⁴⁹ Dengan berhentinya penerbitan koran

⁴⁶ *Njaring*, 2 Januari 1928.

⁴⁷ *Njaring*, 31 Januari 1928.

⁴⁸ *Njaring*, 31 Januari 1928, 4 Februari 1928, 17 Februari 1928.

⁴⁹ *Chau Sing*, 21 April 1928. Edisi terakhir koran *Njaring* di Perpustakaan adalah no. 15, Maret 1928.

tersebut, *Chau Sing* hadir sebagai satu-satunya koran Tionghoa Melayu di Makassar pada tahun 1928. Menyadari hal ini, pengurus *Chau Sing* melakukan sejumlah perubahan besar-besaran. Di akhir bulan Maret 1928, Jo Siong Tie, redaktur koran tersebut mengundurkan diri dengan alasan kesehatan dan perubahan dalam kehidupannya. Dia digantikan oleh Huang Sung Chie pada bulan berikutnya.⁵⁰ Di bawah pemimpin yang baru ini, pada bulan Maret 1928 *Chau Sing* menerbitkan tambahan satu halaman yang berisi berbagai cerita pendek dan *feuilleton* atau cerita bersambung yang ditulis oleh pengarang Tionghoa yang berada di Jawa Timur dan Madura. Cerita bersambung itu antara lain berjudul: *Allah poenja kwasa* oleh Ong Ping Lok (1903-1976), *Istri 2de Hands* oleh Chan Shen Lung dan *Badjingan London* oleh Tan Chieng Lian.⁵¹

Menarik juga untuk dicatat bahwa dalam terbitan bulan Maret tahun 1928 ini, *Chau Sing* didistribusikan dengan cakupan yang cukup luas. Koran ini dapat dibeli tidak hanya di daerah Makassar dan sekitarnya seperti Bantaeng tapi juga hingga ke Jawa/Madura (Surabaya, Bogor, Jombang, Semarang, Sidoarjo, Pamekasan dan Pasuruan), Sulawesi utara (Menado, Gorontalo), Kalimantan (Balikpapan) dan Flores, Ternate, Aru (Dobo), Lombok (Ampenan). Bahkan *Chau Sing* juga memiliki agen di Singapura.⁵²

Di bulan yang sama, *Chau Sing* terus menyajikan artikel-artikel yang membela kepentingan orang Tionghoa Makassar. Dalam salah satu kolomnya, *Chau Sing* mengangkat artikel tentang perlunya didirikan rumah sakit dan apotik oleh orang Tionghoa seperti yang pernah diusulkan oleh Dr. Sie Liong Siang. Ide ini sendiri, sebenarnya sudah muncul sejak tahun 1926 namun pembicaraan dikalangan elit Tionghoa pada masa itu terhenti tanpa sebab yang jelas. Barulah pada tahun 1927, saat Dr. Sie Liong Siang yang baru pulang dari Eropa mengusulkan pendirian rumah sakit ini, pembicaraan baru dilakukan kembali. Pada tahun 1928, *Chau Sing* mengangkat berita bahwa dana yang terkumpul pada saat itu sudah baru mencapai 7000 gulden yang

⁵⁰ *Chau Sing*, 28 Maret 1928. Tampaknya pengundurannya ini berkaitan dengan tersangkutnya Jo Siong Tie dengan sebuah kasus pers di Makassar. Pada bulan April 1928 Landrat memutuskan menjatuhkan hukuman padanya denda f 75.- atau hukuman 15 hari penjara (*Chau Sing*, 14 April 1928). Huang Sung Chie sebelumnya bekerja pada koran *Soeara Siauwan Lian* dan menuliskan satu artikel di edisi perdana *Njaring*, 2 Januari 1928.

⁵¹ Cerita bersambung dalam *Chau Sing* muncul tanggal 3, 15 dan 19 Maret 1928. Ong Ping Lok juga adalah seorang pedagang. Mengenai Ong Ping Lok dan Tan Chieng Lian, lihat C. Salmon, C. Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia. A provisional annotated bibliography*, Paris Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981, h., 283-284, 315.

⁵² *Chau Sing*, 3 Maret 1928.

kemudian tampaknya rencana mendirikan rumah sakit berubah dengan mendirikan apotek kecil khusus bagi warga Tionghoa.⁵³

Tidak lama kemudian pada bulan Mei 1928, *Chau Sing* kembali melakukan perubahan dengan mengangkat seorang administrator yang baru yaitu Lauw Tjoeng Soang menggantikan TL. Gann yang telah bekerja di koran itu sejak awal. Lauw Tjoeng Soang sendiri mengaku sebagai seorang yang sebenarnya baru dalam dunia surat kabar.⁵⁴ *Chau Sing* juga berusaha merangkul kaum muda di kota tersebut dalam sebuah rapat di akhir bulan April 1928. Di awal bulan Mei 1928, dalam rangka meningkatkan modal usahanya, surat kabar *Chau Sing* merubah bentuknya menjadi sebuah perusahaan dan menjual sahamnya pada masyarakat Tionghoa Makassar. Dengan modal ini, diharapkan *Chau Sing* bisa mendapatkan berita-berita terbaru dari berbagai tempat di luar negeri dan tidak lagi mengandalkan kabar kawat dari koran-koran Belanda ataupun koran Tionghoa-Melayu di Jawa.⁵⁵ Namun berbagai perubahan ini hanya bertahan selama satu bulan. Edisi terakhir di tahun 1928 terbit pada Sabtu 23 Juni dan kurang lebih enam bulan kemudian *Chau Sing* baru terbit kembali yaitu pada 5 Januari 1929.

Dalam edisi di tahun 1929 ini, kembali terjadi sejumlah perubahan. Jika sebelumnya *Chau Sing* dicetak oleh Tiong Hwa Drukkerij, dalam edisi 1929, koran ini dicetak oleh Volks Drukkerij yang sebelumnya mencetak koran *Njaring*.⁵⁶ Nama administratornya pun berubah menjadi Nio Kek Djiang.⁵⁷ Namun koran ini pun sepertinya tidak berumur panjang. Berdasarkan koleksi yang tersimpan di Perpustakaan, edisi terakhir *Chau Sing* tercatat 4 Mei 1929. Sementara menurut artikel yang ditulis oleh Gilbert Hamonic dan Claudine Salmon, kemungkinan koran ini bertahan hingga tahun 1930.⁵⁸ Penyebab berhentinya penerbitan koran *Chau Sing* tidak diketahui dengan pasti. Tapi kemungkinan disebabkan hal yang sama seperti yang dialami oleh

⁵³ *Chau Sing*, 28 Maret 1928.

⁵⁴ *Chau Sing*, 5 Mei 1928.

⁵⁵ *Chau Sing*, 9 Mei 1928. Pada tahun 1928 tercatat penduduk Tionghoa Makassar 10.556. *Chau Sing*, 19 Januari 1929.

⁵⁶ *Chau Sing*, 5 Januari 1929.

⁵⁷ Nio Kek Djiang atau Liang Kerang 梁克让, keponakan dari Nio Goan Ek yang telah disebutkan diatas, menurut silsilah keluarga Nio, h. 89. Informasi Claudine Salmon.

⁵⁸ Hamonic & Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21.

Njaring yaitu problem keuangan dikarenakan menurunnya jumlah pelanggan koran tersebut.⁵⁹

Pewarta Makassar

Dua tahun kemudian, sebuah koran kembali diterbitkan oleh salah seorang pengurus *Shiong Tih Hui*, Tjia Tjun Teng, yang edisi perdananya terbit pada hari Kamis tanggal 31 Oktober 1931 dengan nama *Pewarta Makassar* - nama Tionghoa: *Xisheng* 锡声. Koran ini dicetak oleh Tionghoa Drukkerij saat dipimpin oleh Oei Hong Bie pada tahun 1925 mencetak koran *Chau Sing*. Surat kabar *Pewarta Makassar*, yang terbit setiap hari Sabtu, terdiri dari 4 halaman.

Pewarta Makassar cukup intensif memberitakan kegiatan-kegiatan Shiong Tih Hui dan mengaku mendapat dukungan yang cukup luas dari masyarakat Tionghoa. Tapi memasuki tahun 1932, koran ini mulai menghadapi persoalan keuangan. Pada bulan Januari 1932 *Pewarta Makassar* terhenti penerbitannya selama 3 minggu, dan dilanjutkan pada tanggal 5 Februari 1932. Akibatnya, *Pewarta Makassar* terpaksa menerbitkan korannya dengan tidak teratur di bulan Februari 1932 (hari Jumat 5 februari 1932 dan Selasa 16 Februari 1932. Edisi hari Selasa inilah koleksi terakhir koran *Pewarta Makassar* yang dimiliki Perpustakaan). Dengan berhentinya penerbitan koran-koran ini dalam waktu yang hampir berurutan, dapat dikatakan bahwa pada periode ini merupakan masa kemunduran bagi pers Tionghoa Makassar.

Pada bagian berikutnya kami akan mengulas secara ringkas beberapa tokoh yang memainkan peran penting dalam dunia pers di Makassar.

Dunia wartawan dan penerbit

Dunia surat kabar Tionghoa di Makassar dapat dikatakan berkembang berkat kerja keras anak muda Tionghoa di kota tersebut sejak mulai pertengahan tahun 1920-an. Mereka menjadikan pekerjaan jurnalistik sebagai pekerjaan utama. Para jurnalis ini

⁵⁹ Saat memberitakan penutupan koran *Njaring*, redaksi *Chau Sing* menulis: "...Kedjadian jang begini, boekan sadja *Njaring*, tapi ada banjak ssk jang perna mengalemken, hingga terpaksa itoe ssk brenti diterbitken, lantaran terdesek oleh financie... Inilah ada penjakitnja sebagian bangsa Tionghoa, jang tjoema pinter mengotje 'soeka dengan pergerakan', tapi kaloe djoestroe ada satoe pergerakan jang perloe minta marika poenja toendjangan, itoe toekang ngoetje boeroe2 toetoep kantongnja!", *Chau Sing*, 21 April 1928.

pada umumnya memiliki keterampilan berbahasa dan menulis dalam bahasa Melayu atau Belanda. Beberapa diantara mereka dapat berbahasa mandarin. Mereka pun aktif dalam organisasi-organisasi sosial di Makassar sehingga seringkali mereka tidak hanya melaporkan apa yang terjadi tapi juga terlibat dalam peristiwa-peristiwa yang mereka tuliskan dalam surat kabar. Berikut ini kami akan menyajikan beberapa profil yang terlibat aktif dalam dunia pers di kota tersebut.

Huang Sung Chie

Tokoh pertama yang harus disebutkan disini adalah Huang Sung Chie atau Oei Siong Kiat 黄松吉 (1903-1949), nama samaran: Memo, Baba Maliang, Maliang, Tjamboek Todjin. Huang Sung Chie adalah putra dari Oei Goan Lie. Setelah mengenyam pendidikan di Holland Chineesche School, dia sempat bekerja di sebuah bank di Lombok dan kemudian bekerja di N.V. Molukken Veem, suatu firm besar Belanda di Makassar dimana dia sempat mengamati masyarakat kolonial dari dekat.⁶⁰ Pada tahun 1922 tahun dia bekerja sebagai koresponden koran di Batavia yaitu *Sin Po* dan *Perniaga'an*. Tidak lama kemudian, pada tahun 1925, dia mulai mengawali karirnya sebagai staf redaksi dari *Chau Sing* dilanjutkan dengan menjadi redaktur *Suara Siau Lian* pada tahun 1926⁶¹. Sewaktu pemimpin redaksi *Pemberita Makassar* di tahun 1929, maka beliau lalu diangkat menjadi pemimpin harian itu sampai Djepang masuk dikota ini pada bulan Februari 1942. Pada tahun yang sama, saat anak muda Makassar yang dilanda demam menjadi jurnalis, dia bekerja pada *Soeara Siau Lian*. Tahun 1927 dia menerbitkan *Njaring* bersama Teng Tjong Hae. Sayang koran ini tidak bertahan lama. Kemudian masih ditahun yang sama, dia menerbitkan *Favoriet*. Pada tahun ini Huang Sung Chie juga sering mengirim artikel kepada *Tong Pao* 同胞 “Sekandung”, sebuah surat kabar yang baru didirikan dan dipimpin di Menado oleh Tjia Tjoen Teng.⁶² Tahun 1928, dia kembali bekerja pada *Chau Sing* untuk menggantikan Jo Siong Tie. Tahun 1929, Huang Sung Chie mulai bekerja di *Pemberita Makassar* hingga tahun 1942.

⁶⁰ Pengakuan Huang Sung Chie dalam sebuah pemeriksaan di kantor polisi berkaitan dengan kasus delik pers yang dihadapinya. PM, 15 Agustus 1936.

⁶¹ *Indonesia Timur*, 19 Juli 1949. Lihat juga Yang Wen Chiao, “Huang Sung Chieh +”, h. 22-23.

⁶² Misalnya dalam nomor 2, 25 November 1927 dia menulis sebuah karangan berjudul: “Publiek dan Pergerakan Tionghoa”.

Huang suka menulis artikel cukup tajam mengenai masyarakat Tionghoa Makassar. Dia melawan perkumpulan Chung Hwa Hui 中华会 yang hanya berpihak ke orang kaya yang pada waktu itu disebut golongan atas. Dia juga tidak terlalu tertarik dengan kegiatan dari Partai Tionghoa Indonesia (yang didirikan di Surabaya pada tahun 1932 oleh Liem Khoen Hian 林群贤 (1896-1952) yang berasal dari Banjarmasin, Kalimantan), walaupun dia memuat beberapa karangan Liem Khoen Hian dalam *Pemberita Makassar*. Huang Sung Chie berpendapat bahwa orang peranakan lebih baik berjuang di samping orang pribumi untuk membangunkan negara Indonesia, sebab orang pribumi sendiri belum bersedia untuk menerima mereka sebagai anggota masyarakat Indonesia⁶³. Pikiran Huang Sung Chie ini bisa dikatakan cukup jauh kedepan.

Ang Ban Tjong

Tokoh berikutnya adalah Ang Ban Tjong (1910-1938). Ayahnya bernama Ang Tjong Sioe. Ang Ban Tjong dipastikan dapat berbahasa Belanda karena menerima pendidikan di *Hollandsch Chineesche School* (HCS). Setelah selesai masa sekolah, dia bekerja pada majalah *Favoriet* yang dipimpin oleh pamannya Ang Tjong Giao.⁶⁴ Selanjutnya Ang Ban Tjong bekerja juga pada koran *Pemberita Makassar*. Di koran ini, dia banyak menulis soal spiritual dan masalah sosial. Salah satu karyanya yang masih bisa dinikmati hingga sekarang adalah “Pantoen Melajoe-Makassar”. Ang Ban Tjong juga menulis lirik lagu stambul dan keroncong. Dia pun dikenal sebagai artis yang pandai memainkan piano, mandolin, gitar, Kecapi Bugis.⁶⁵ Selain itu, dia juga suka menulis artikel yang jauh lebih serius tentang masalah masyarakat pada tahun 1930an serta juga soal nasibnya kaum penganggur.⁶⁶

⁶³ Yang Wen Tjiao, “Huang Sung Chieh +”, h. 22-23; “In Memoriam”, dalam *Buku Peringatan Persatuan Tionghoa Peranakan (PERTIP) Makassar 1946-1953*, Makassar, Persatuan Tionghoa peranakan “PERTIP”, 1953, h. 63-65.

⁶⁴ Tidak banyak informasi yang kami temukan untuk nama Ang Tjong Giao kecuali tercantum sebagai wakil dari *Chau Sing* dalam sebuah rapat perkumpulan-perkumpulan Tionghoa yang menyerukan agar orang Tionghoa menggunakan barang-barang produk Tionghoa. *Chau Sing*, 16 Juni 1928.

⁶⁵ Claudine Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia*, h. 149 ; Hamonic & Salmon, “Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)”, dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 154-156 ; Myra Sidharta, “Ang Ban Tjong (1910-1938) dan (1906-1962) : Syair dan Pantun Mabuk Cinta”, dalam *Dari Penjaja Tekstil Sampai Superwoman, Biografi Delapan Penulis Peranakan*, Jakarta, KPG, 2004, h. 109-111. Obituari Ang Ban Tjong dapat ditemukan dalam *Pemberita Makassar*, 23 Agustus 1939.

⁶⁶ Lihat misalnya *Berita Baroe*, 14 Oktober 1933.

Lie Mo Cheng

Dunia pers Tionghoa di Makassar juga diisi oleh wartawan-wartawan berbahasa Mandarin. Sebuah nama yang harus disebutkan disini adalah Lie Mo Cheng 李[慕]青, wartawan yang pernah memimpin *Hua Chiao Yit Pao* (*Huaqiao ribao* 华侨日报 atau “Harian Hoa Kiao”) sebuah koran yang sudah hadir pada tahun 1928.⁶⁷ Menurut Yo Kao Tjiao, Lie Mo Cheng juga sempat memimpin *Min Sun Pao* 民声报).⁶⁸ Dia mungkin dilahirkan di Makassar sebab Lie Mo Cheng fasih bahasa Tionghoa serta bahasa Melayu dan kadang kadang bertugas sebagai juru bahasa. Pada tahun 1930an dia juga bekerja di Konsulat Tiongkok dan mengepalai cabang Kuomintang di Makassar.⁶⁹ Pada tahun 1936 dia menjadi sekretaris Rode Kruis Fonds yang ditujukan untuk membantu korban perang di Tiongkok.⁷⁰ Pada tanggal 7 Maret 1942 dia ditangkap tentara Jepang dan dibunuh pada tanggal 19 April tahun yang sama⁷¹.

Teng Tjong Hae

Seorang jurnalis lainnya, Teng Tjong Hae yang telah disinggung diatas, bekerja tidak hanya sebagai wartawan tetapi juga menjadi direktur penerbitan. Dia cukup aktif dalam politik dan memiliki hubungan dekat dengan para aktivis politik di Surabaya karena beberapa kali berkesempatan mengunjungi kota tersebut. Teng Tjong Hae menulis artikel “Akoe Poenya Pengalaman” dan “Soewaranja Seperti Boeroeng Glatik” yang terbit di Majalah *Liberty* (terbitan Jawa Timur) tahun 1928.⁷² Pada tahun yang

⁶⁷ Yang Wen Chiao, “Begimana 8 orang Tionghoa terkenal ditabas di Makassar”, *Java Critic*, no. 7, April 1949, h. 11-12.

⁶⁸ Hamonic & Salmon, “Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)”, dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21.

⁶⁹ *Pemberita Makassar*, 25 July 1936.

⁷⁰ *Pemberita Makassar*, 1 Desember 1936. Dalam laporan rapat-rapat Rode Kruis, Lie Mo Cheng berperan sebagai sekretaris untuk menulis dalam huruf mandarin. Begitu juga saat peringatan hari lahirnya Chiang Kai Shek, 31 Oktober 1936, dia bertugas menyalin pidato seorang pembicara ke dalam bahasa mandarin. PM, 2 November 1936. LMC ditangkap tanggal 7 Maret 1942 oleh Pemerintah Pendudukan Jepang dan dibunuh bersama Mayor Thoeng tanggal 19 April 1942. Mengenai jumlah pembaca koran berhuruf mandarin di Makassar, pada saat itu tampaknya jumlahnya tidak sedikit. Sebuah cuplikan berita singkat yang sangat menarik kami kutipkan dari PM, 26 Februari 1941 tentang Federatie perkumpulan Hokkian yang akan mengeluarkan koran dengan huruf Tionghoa dan sedang mencari redaktur yang handal. Perkumpulan ini mencakup juga orang Hokkian di Menado dan Maluku.

⁷¹ Yang Wen Chiao, “Begimana 8 orang Tionghoa terkenal ditabas di Makassar”, *Java Critic*, no. 7, April 1949, h. 11-12.

⁷² Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia*, h. 333.

sama dia menerbitkan koran *Njaring*.⁷³ Pada bulan Januari 1939, dia mendirikan cabang dari Partai Tionghoa Indonesia di Tempelstraat no. 126.⁷⁴

Oei Hong Bie

Disini kami harus sebutkan pula seorang pengusaha percetakan bernama Oei Hong Bie yang pada tahun 1920 menjadi pemilik Tiong Hwa Drukkerij yang terletak di jalan Pasarstraat no. 20 (sekarang Jalan Nusantara). Kemudian pada tahun 1925 menjadi editor koran dua mingguan *Chau Sing*, yang terbit hingga tahun 1930, namun percetakannya tetap hadir hingga tahun 1941.⁷⁵

Kebangkitan perempuan dalam persuratkabaran

Cukup sulit untuk menelusuri penulis perempuan Tionghoa pada periode ini karena sering kali mereka menulis dengan menggunakan nama samaran. Namun sepertinya kehadiran mereka seiring dengan didirikannya perkumpulan perempuan pertama pada tahun 1929. Penulis yang menggunakan nama samaran Patpokiontjoe (八个拱手) atau "Delapan Salam" dan Lian Hua (莲花) atau "Bunga Teratai" menuliskan tentang kebahagiaannya bahwa di Makassar tersebut telah didirikan sebuah perkumpulan perempuan bernama Nu Tze Lian Ho Hui 女子联合会 atau "Perkumpulan untuk Perempuan".⁷⁶

Nama penulis perempuan lain yang juga harus kami sebutkan disini adalah yaitu Thio Sumber Nio yang aktif menulis artikel untuk dua majalah yang terbit di pulau Jawa: yaitu majalah *Liberty* pada tahun 1928 dan majalah *Panorama* pada tahun 1927 hingga 1929.⁷⁷ Kami juga memiliki catatan seorang perempuan yang bernama Thio

⁷³ Hamonic & Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950) ", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21.

⁷⁴ Hamonic & Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950) ", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21; *Buku Peringatan Persatuan Tionghoa Peranakan (PERTIP) Makassar 1946-1953*, h. 146-150 : tentang Partai Tionghoa Indonesia di Makassar lihat *Sin Tit Po*, 19 Januari 1939. Teng Tjong Hae pun penulis sejarah klencong-klencong di Makassar dalam *Buku Peringatan Persatuan Tionghoa Peranakan (PERTIP) Makassar 1946-1953*.

⁷⁵ Hamonic & Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950) ", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 472, catatan no. 21.

⁷⁶ *Chau Sing* 16 Maret 1929. Nu Tze Lian Ho Hui yang didirikan tahun 1929 ini dipimpin oleh tokoh-tokoh perempuan yang sepertinya mendapat pendidikan Belanda antara lain Han Boen Nio sebagai presiden, Leang I Chan sebagai sekretaris dan Soh Lian Tjie sebagai bendahara. *Chau Sing* 9 Maret 1929. Lihat juga Yerry Wirawan, *La communauté chinoise de Makassar (XVII^e-XX^e s.)*, h. 169-170.

⁷⁷ Myra Sidharta, "Ang Ban Tjong (1910-1938) dan (1906-1962): Syair dan Pantun Mabuk Cinta", h. 105-106. Thio Sumber Nio juga tercatat aktif dalam Persatoean Perempoean Joernalis Tionghoa. Tidak banyak informasi yang

Goan Kim Nio yang tulisannya hadir di koran Makassar pada periode tersebut⁷⁸ dan Soh Lian Tjie (1914-1995), anggota dari Nu Tze Lian Ho Hui yang dikemudian hari menjadi penulis, yang sangat mungkin menggunakan juga nama samaran dalam tulisan-tulisannya pada saat itu.⁷⁹

Yang Wen Chiao

Jurnalis yang berusia lebih muda pada masa itu adalah Yo Kao Tjiao 杨蛟潮, alias Yang Wen Chiao (nama pena lain: Master Foeles, Terang). Dia generasi ketiga dari keluarga peranakan, lahir 20 Januari 1920. Yo Kao Tjiao selain bekerja sebagai wartawan juga menulis roman. Yo Kao Tjiao memulai karirnya pada tahun 1935-1936 sebagai koresponden *Pemberita Makassar* dan *Pewarta Soerabaja*, menjadi redaktur *Chien Mei* pada awal tahun 1941. Sesudah Perang dunia kedua Yo Kao Tjiao selain bekerja sebagai wartawan juga pernah menulis beberapa roman yang dimuat di majalah sastra keluaran pulau Jawa.⁸⁰

Penutup

Sejak tahun 1861 surat kabar berbahasa Belanda yang diterbitkan di Makassar, telah dimanfaatkan oleh pedagang Tionghoa sebagai sarana untuk mengiklankan barang dagangan dari tokonya. Koran ini tentu saja dikonsumsi oleh pembaca berbahasa Belanda yang terbatas jumlahnya. Orang Tionghoa di kota tersebut harus menunggu kurang lebih dua puluh tahun, saat koran berbahasa Melayu *Mata-Hari*,

kami miliki tentang persatuan jurnalis perempuan ini. Namun kami mencatat bahwa Persatoean kaoem journalisten Tionghoa pertama kali didirikan di Semarang pada tahun 1922. Hanya organisasi ini pada saat itu belum muncul di Surabaya, Batavia dan Makassar (PM, 25 Sept. 1922). Sebuah organisasi persatuan wartawan baru disebutkan kehadirannya di kota Makassar pada tahun 1932. Organisasi ini berdiri atas inisiatif J.A. Sasabone. Hanya saja organisasi ini hanya untuk orang Indonesia saja dan tidak untuk jurnalis Tionghoa (*Pemberita Makassar*, 22 september 1932).

⁷⁸ *Chau Sing*, 16 Maret 1929.

⁷⁹ Yerry Wirawan, *La communauté chinoise de Makassar (XVII^e-XX^e s.)*, h. 202-203. Kami belum mendapatkan satu tulisan dari Soh Lian Tjie (dengan menggunakan nama sendiri) sebelum Perang Dunia ke II namun terdapat sebuah laporan menarik tentang keadaan masyarakat Tionghoa di Batavia yang dimuat dalam *Pemberita Makassar* Agustus 1941 berdasarkan wawancara yang dilakukan oleh Tjie Liang Sho kepada Soh Lian Tjie yang baru pulang dari Batavia. *Pemberita Makassar*, 6 Agustus 1941.

⁸⁰ Hamonic & Salmon, "Dunia Sastra dan Seni Masyarakat Tionghoa Makassar (1930-1950)", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal, Kontribusi Orang Tionghoa*. Jakarta: KPG-EFEO, 2010, h. 473-4, catatan no. 23. Dia juga menjadi kepala redaktur majalah *Chien Mei* dan pada masa sesudah perang menjadi penulis dalam *Mar Haen* yang kemudian berganti nama menjadi majalah *Tegas*. Yo Kao Tjiao juga merupakan koresponden dari majalah *Pantja Warna* yang diterbitkan di Jawa dan mengarang tiga roman yaitu "Tjinta dan Pengorbanan, Toebroekan Djodo...!" terbit dalam majalah *Tjilik Roman* tahun 1949 dan "Boenga Petjoemberan yang terbit dalam majalah yang sama tahun 1950. Setelah tahun 1965, Yo Kao Tjiao menghentikan pekerjaannya sebagai jurnalis dan pada tahun 1981 dia hidup sederhana dari pekerjaannya di sebuah perusahaan makanan.

pertama kali terbit di Makassar, sehingga iklan dan informasi tentang masyarakat mereka dapat disampaikan pada jumlah pembaca lebih luas. Seperti di Jawa, pemberitaan tentang kepala-kepala masyarakat Tionghoa, terutama pengangkatan kapitan dan letenan dimuat dalam koran *Mata-Hari*, serta juga kabar kematian dan pemakaman. Dalam bidang ekonomi diberitahukan kedatangan kapal-kapal dari Singapura dan lain tempat di Nusantara, serta juga harga pasar dari barang yang dijual di Makassar.

Tradisi membaca yang sudah berakar lama dan kehadiran sekolah pada awal abad ke-20 menjadi salah satu landasan berkembang pesatnya dunia pers di Makassar. Dimulai dengan terbitnya *Pemberita Makassar* – yang lebih banyak melibatkan orang Tionghoa dalam dunia pers – pada tahun 1903 atas inisiatif suatu kelompok saudagar yang pikirannya terbuka. Selain keikutsertaan 17 pedagang Tionghoa dalam saham perusahaan penerbit *Handelsdrukkerij en Kantoorhandel Celebes* menerbitkan *Pemberita Makassar*, dalam koran ini juga kita temui penulis-penulis Tionghoa yang diakui keahliannya. Surat kabar ini berusia paling panjang di Makassar ini berfungsi sebagai alat pemersatu masyarakat Makassar, walaupun kadang-kadang muncul konflik antar kelompok tertentu.

Surat kabar diterbitkan sepenuhnya ditangan orang Tionghoa telah dimulai pada tahun 1910-an oleh sejumlah orang Tionghoa yang menerbitkan koran *Tionghoa Poo* yang kemungkinan besar berbahasa Tionghoa. Dalam periode berikutnya koran-koran baru diterbitkan atas inisiatif partai politik orang Tionghoa dan perkumpulan orang Peranakan. Pada tahun 1923 Kuomintang sudah mengeluarkan organ resmi yang pertama berjudul *Kok Bin Po* atau “Koran Kebangsaan”, yang kedua *Sek Kang Siang Po* atau “Koran Perniagaan Makassar” yang namanya berubah dikemudian hari, serta juga *Min Seng po* “Suara Rakyat”. Keempatnya banyak mengangkat berita ke masalah-masalah politik di Tiongkok.

Barulah pada tahun 1925 perkumpulan Shiong Tih Hui di Makassar menerbitkan koran sendiri bernama *Soeara Siauwan Lian*, dalam rentang waktu 15 tahun lalu dilanjutkan dengan *Chau Sing*, *Njaring* dan pada akhirnya *Pewartu Makassar*. Dari sudut isi, koran-koran tersebut di atas memperlihatkan usaha yang cukup memuaskan. Tetapi dari sudut ekonomi surat kabar tersebut mengalami banyak kesulitan dan terpaksa terhenti dengan alasan keuangan. Meskipun oplah koran-koran tersebut tidak

diketahui sama sekali, bisa diperkirakan bahwa terdapat dukungan masyarakat yang tidak seimbang dengan usaha serta ketrampilan para wartawan Tionghoa masa itu sehingga mereka terpaksa bekerja lagi pada surat kabar umum.

Di sini muncul suatu pertanyaan yang sulit dijawab yaitu kenapa jumlah pembaca surat kabar di kalangan orang Tionghoa Makassar kurang kalau dibandingkan misalnya dengan orang Tionghoa di pulau Jawa? Apakah kepandaian mereka terhadap bahasa Melayu tidak cukup atau apakah – yang menurut kami lebih mungkin – mereka telah merasa puas dengan bacaan surat kabar yang dikelola secara bersama oleh orang Tionghoa dan non-Tionghoa seperti *Pemberita Makassar* dan *Berita Baroe* yang menyajikan berita-berita lebih kaya dan beragam?

Didik Nini Thowok: a cross-gender and female-impersonator dancer based in Java

— Considering the construction of identity

Madoka Fukuoka
(Osaka University, Japan)

Abstract

In this presentation, I will consider about the artistic activities of Didik Nini Thowok (1954-), a female impersonator and cross-gender dancer based in Java. In addition, I will discuss the identity of the artist focusing about the matter of ethnicity. Didik is Chinese-Indonesian descendant (*peranakan*) artist as his father is Chinese and his mother is Javanese. His creative stages as female impersonator dancer have also close relationship of his birth and growth as ethnic minority in Indonesia.

As creating many unique works that question the stereotypical gender imagery and ethnicity, he has mainly been active as an Indonesian representative dancer. However in recent years, as beginning to emerge movements for cultural expression of Chinese or Chinese-Indonesian communities, Didik also has got many opportunities to play for them. For example in September 2011, he performed at the anniversary of foundation of Hong Sang Kiong Chinese temple in Gudo, East Java, and also in February 2013, he performed Chinese dance and directed Chinese dance drama for the Yogyakarta Chinese arts week (Pekan Budaya Tionghoa Yogyakarta). We can see his own networks between Chinese or Chinese-Indonesian communities. He has also been inspired by Chinese or Chinese-Indonesian artist's contributions for saving or developing the various kinds of performing arts in Indonesia.

I think we need to consider about his individual identity as an artist through the analysis of his artistic endeavor. On the other hand, we also need to know that his artistic activity is also important to create the collective identities of Indonesian, Javanese, and Chinese or Chinese-Indonesian community in Indonesia. I will discuss about the important role of the artist for constructing and creating collective identity.

This article examines the artist's creative activity and construction of identity. I will consider the case study of female-impersonator and Chinese-Indonesian dancer Didik Nini Thowok (1954-).

Firstly, it is necessary to discuss artistic activity and identity. Artistic activities are sometimes accepted as the expression of identity in society. In his study about Japanese *Taiko* music in the United States, Terada pointed out that artistic performances have various aspects for expression of identity (Terada 2001). He considered *Taiko* performance as a means for expression of Japanese identity, a means for searching their roots, a means for giving new meaning or interpretation, a means for breaking down negative images, and sometimes a means for other ethnic group's expression of identity¹ (Terada 2001). His study provided the point of view that artistic

¹ Terada pointed out the case in that other Asian people also perform Taiko music for expressing their identity.

performances construct various kinds of identity.

I will consider an artist's own identity and the construction of collective identity through his artistic performances. The artist I will study is Didik Nini Thowok. He was born in 1954, in Temanggung, Central Java. His mother is Javanese and his father is Chinese. In 1980, he established his own dance studio named "Natya Lakshita". Since graduating from the Academy of Arts in 1982, he has managed a dance studio, taught juniors, and continued creative performances. As illustrated in this article, Didik performs as a cross-gender dancer in various parts of the world (including Japan) in addition to appearing as a comedian and actor in a television series (cf. Fukuoka 2014).

Several informative articles about Didik's dance activities exist. For example, Mrazek analyzed the artist's works and performances as reflections of his unique personality and life experiences (Mrazek 2005). He also discussed Didik's identity and conducted an analysis of gender boundaries, ethnic boundaries, and Didik's use of various masks (Mrazek 2005). His study provided the suggestive view points for considering Didik's identity.

Hughes-Freeland examined Didik's work in relation to an analysis of cross-cultural collaboration and gender in performance culture (Hughes-Freeland 2008). She noted that Didik's performances needed to be analyzed in relation to local contexts and culturally defined spheres (Hughes-Freeland 2008: 7-33). She also considered Didik's work titled *Bedhaya Hagoromo* from various viewpoints (Hughes-Freeland 2010, 2012) and described its creative process, particularly with regard to interweaving established practice(tradition) and invention or innovation(Hughes-Freeland 2010: 42-43) as well as the framework of "hybridity" in this work(Hughes-Freeland 2012).

Janarto, an Indonesian journalist, wrote Didik's biography in the Indonesian language (Janarto 2005). This publication, which included numerous images, provided valuable information about Didik's life experiences and artistic activities.

The characteristics of Didik's works are as follows: (1)He has studied many kinds of dances in Indonesia, and in Asian countries, such as India, China, Japan². Through the acquisition of various kinds of dancing, he has many sources for his creative works. (2)There were many traditions of cross-gender or female-impersonation in Javanese performing arts, such as *ludruk*, popular theatre in East Java, *sintren*, ritual play in Cirebon, *bedhaya*, court dance in Central Java, *lengger* or popular folk dance in Banyumas etc. In *ludruk*, a popular theatre in East Java, male actors appear as female

² Outside and within the academy, Didik developed his skills in Western Javanese mask dance and *jaipongan*, Eastern Javanese dance, and Balinese dance.

actors and singers (cf. Peacock 1968). Many of these traditions have declined until today. Through his activities as female-impersonator dancer, Didik aims to revive these cross-gender traditions.

Considering the artist's identity

We need to focus on the expression of the artist's identity as a member of an ethnic minority in Indonesia. In Suharto order Indonesia, it was difficult for Chinese descendant artists to express their ethnic identity directly. And also in Indonesian society there are sometimes negative perceptions to female-impersonator artists although there are some traditions of that in Indonesia as previously mentioned.

In these situations, Didik has devised his method of performance strategically. Through his comedic plays, he has achieved multiple expressions and crosses the boundaries of ethnicity and gender.

There are two dimensions in consideration for Didik's creative stages; as a *peranakan* (Chinese-Indonesian) dancer and as a female-impersonator dancer. As for the latter I have already written an article (Fukuoka 2014 in print). Additionally because the title of this conference is Chinese-Indonesians, I will therefore discuss the former dimension, identity as a *peranakan* dancer. To consider his identity as a *peranakan* dancer, it is necessary to analyze two aspects; (1) Artist's individual identity and (2) Construction of collective identity of *peranakan* society or Chinese society in Indonesia.

Under Suharto order (1966-1998) that lasted for more than three decades, assimilation policy had been enforced firmly in Indonesia. Chinese descendants had been categorized as *warga keturunan asing* (foreign residents), and positioned as outsiders from various ethnic groups in Indonesia.

Chinese language, education, cultural expression, book publication had been banned for a long time. Furthermore, Chinese descendants had to change their names to Indonesian. As previously mentioned, it was difficult for Chinese descendant artists to express their ethnic identity in artistic activities.

Didik also had experienced hard time to continue his artistic career as *peranakan*. He had continued his activity with original ideas and methods. Mrazek pointed that his characteristics of expression of identity was the expression of multiple identities (Mrazek 2005). Didik had explored the expression of identity not only as a Chinese descendant, but also as Javanese, Indonesian, and also as a female-impersonator dancer. In his childhood (until 1965) he had experienced various kinds of art forms

including Javanese and Chinese performing arts³. During his career as a creative artist, he also studied various other kinds of Asian art forms. Behind his multiple expressions of identity, we can see that many of his experiences are related to various cultural traditions.

I will review his representative work titled “*Dwimuka Jepindo*”. This dance incorporates aspects of Javanese, Japanese, and Balinese dance, and its title is a compound word derived from *Jepang* (the Indonesian term for Japanese) and *Indo* (a common abbreviation for Indonesian). In this work, Didik achieved original way to express his multiple identities. We can see the elements of Javanese, Japanese, Balinese in some cases Chinese or Indian dances, and also typical graceful femininity, an ogre woman’s comical femininity, and an old woman’s femininity etc. The performance begins with Didik’s back toward the audience as he performs a dynamic folk dance in the Javanese costume and mask. In the second act Didik performs a classical Japanese dance while slowly facing the audience. To enhance the contrast of tempo and movements in the first and second acts, the music changes accordingly, and the dancer turns back and front while performing both dances. His original style of turning back and front is entitled “*Dwimuka*” (two faces). In this style, he already had created more than 7(seven) works of “*Dwimuka*”, and realized his multiple expressions. (picture 1-2 *Dwimuka*)



picture 1 turning back in *Dwimuka*



picture 2 turning front in *Dwimuka*

As in many other works, this work has a comedic nature. This fact is related to the negative perception in Javanese society of male dancers who perform female roles and also of cross-dressing males (cf. Oetomo 1996). With regards to comical aspects that inspire the audience’s laughter, we can see the various devices for indirect expression in his performance (cf. Fukuoka 2014). By doing so, he established his own way to express indirect resistance against various kinds of oppression and discrimination.

³ In addition to Javanese and Chinese performing arts, he also had experienced seeing Indian film and he had be impressed by the costume and dancing(Janarto 2005).

Besides, Didik also produces and performs works with a serious tone, especially abroad. He mentioned about his experience studying Japanese female-impersonator dance (*onnagata*) as follows:⁴

When I studied *onnagata* in Japan, it turned out that *onnagata* as an artist or as a branch of the performing arts is highly valued by the public. An *onnagata* artist performs a female character who is perfect; there is no joking at all. So for me, that was something new to learn and very interesting. (interview 19th Sep. 2011)

After this experience, Didik began to create the serious dance works such as *Bedhaya Hagoromo* (2001) and *Dewi Sarak Jodag* (2005). While the former was based on both of Japanese and Javanese traditional dance, the latter was based on traditional Javanese folktale using various kinds of Javanese dances⁵. We also need to consider the change of dancer's activities through his own experiences. His way of multiple expressions also would change.

Considering the collective identity

As for the collective identity, we need to consider his connection with Chinese or *peranakan* society. In addition to various personal requests for a performance, he also performs in *klenteng* (Chinese temples) and in some events that were held by the Chinese society. His friendship with many Chinese artists, business persons, journalists, helped preserving and developing Indonesian performing arts. This, in turn, helped him realize that he too should contribute more and more to the preservation of this art. He has desire to overturn the stereotypical images of Chinese descendant that is often connecting with money, commercialism, etc. He mentioned artistic activities as Chinese-Indonesian artist as follows:

I was born of a Chinese father and a Javanese mother that cannot be denied, even though, I could lie to people if I wanted to. If I said I'm Javanese, who would not believe me? But I don't want to, because my purpose is to educate the younger generations and I want to be honest to myself. I want to speak out people in Indonesia that the stereotype Indonesians have of Chinese as only identical with business, commercial endeavors, economy and money is not completely true. Many Chinese people have played an important role in the preservation of culture in Java, Bali, Sunda, and in many other areas, but during the Soeharto era they were afraid

⁴ In 1999-2000, Didik had studied Japanese classical dance and theatre under the fellowship of Japan Foundation.

⁵ The work titled *Dewi Sarak jodag* was based on *Panji* cycle stories, a 15th century anthology from East Java.

to expose themselves or to appear too prominently.

But today, when many people know my biography and that I am of Chinese descent, many in the Chinese community are proud that they have me, someone who is Chinese and has excelled in the Javanese arts. But I myself, I say I am an Indonesian. And I will show in the eyes of the world that I am an Indonesian and I want to make my country well known, so although I'm of Chinese descent, I can do a lot for Indonesia (interview 19th Sep.2011).

In this discourse we can know that he wants to contribute a lot for the development of Indonesian culture. Additionally he also contributes to construct the collective identity of Chinese-Indonesian or Chinese communities in Indonesia. On September 2011, I had an opportunity to watch the anniversary of the foundation of Chinese temple in Gudo region, East Java. The name of this Chinese temple is *klenteng* Hong Sang Kiong(鳳山宮).(picture 3)



Picture 3 Klenteng Hong Sang kiong
Photographer: Hitoshi Furuya

In the public hall of this temple, Didik performed his creative work “*Panca Sari*” or “five elements.” In this work, Didik performed Chinese dance, Javanese dance, Balinese dance, street/break dancing, and a comical play with *dangdut* music. (picture 4)



Picture 4 Didik plays Chinese dance in Panca Sari
Photographer: Hitoshi Furuya

According to him, through this performance he intends to present the multiple influences of foreign culture in Indonesian dance including Chinese culture. He mentioned about this work as follows:

In this work, I want to show that in the dances of Indonesia there is much influence from Chinese culture. In the dances of Bali, Cirebon, Betawi, Banyuwangi and in many other places the influence of Chinese culture is very strong. Then, in

“*Panca Sari*” there are also Western influences as in the dance that uses the robot music with movements like a robot, this shows that in Indonesia there are also modern influences. And then I still include traditional influences, and comedy, and lastly with *dangdut* music, the influence from India is very strong. With the emergence of *dangdut* music and many Indian songs translated into Indonesian, the influence from India is also strong. These are the five elements that I show and we can clearly see their influences in the society at large (interview 19th Sep. 2011).

Through his work incorporating multiple influences, he throws doubt on the viewpoint of a fixed single identity of to particular art forms. This is his original way to criticize the viewpoint of essentialism. We can see various influences in Indonesian dance. The ethnicity that is called “Indonesian” holds various elements of other culture. There is no single “Indonesian” ethnicity as well as there is no single “Chinese” ethnicity or “Chineseness”.⁶

In Feb. of 2013, I had the opportunity to see the event called “Chinese cultural week” or “Sewindu Pekan Budaya Tionghoa Yogyakarta” in Yogyakarta. This was their 8th year which also incorporated the opening of Ketandan area gate(*gapuro*) in Yogyakarta. (picture 5)



Picture 5 *gapuro* Kedantan

In the four day event, Didik performed Chinese mask dance at the opening ceremony, served as one of the judges for a beauty contest on the second day, and directed the theatrical play of the white snake legend at the closing ceremony. He was also involved in organizing of this event as one of the members of an executive committee. (picture 6)



Picture 6 auction of the writing calligraphy at the opening ceremony of PBTY

By doing performances in these various opportunities, Didik has contributed to the establishment of *peranakan* or Chinese society's solidarity as well as to the

⁶ Although I didn't consider in this paper, Didik also throws doubt on the viewpoint of the single fixed identity of gender. He has continued to explore the expression of multiple femininities in his works.

development of Javanese or Indonesian culture. Because Indonesia has experienced drastic changes in government, racial policies have changed in post authoritarian society since 1998. After a long time of oppression, Chinese cultural expressions begin to be flourishing and would be more prosperous in the future.

Conclusion

In conclusion, there are two points to consider.

The first point is the construction of artistic "place" that was stated by Stokes(1994). Stokes described that "musical event, from collective dances to the act of putting a cassette or CD into a machine, evokes and organizes collective memories and present experiences of place with an intensity, power and simplicity unmatched by any other social activity."(Stokes 1994: 3)

As Stokes pointed out artistic performance sometimes creates various kinds of "place" where people can share collective memories and confirm their identity. Artistic "place" might be created in a migrant society's musical concert or in media spaces (Stokes 1994). In my case study, artistic "place" can be seen in the performance at Chinese temple or in the event space of Chinese cultural performance. In consideration of Didik's creative activities, it is necessary to analyze what influenced the artist to construct his artistic "place". Through performances, artists can influence overturning stereotype, prejudice, negative images, whilst searching for new expression, and establishing collective identities. Furthermore, it is also necessary to think about the changes to identity. With changes of social background, racial policy, educational system, Chinese cultural expression in society would be changed.

The second point is the expression of an artist's identity. Didik Nini Thowok as an extraordinarily talented dancer continues to progressing and exploring his original artistic skills. In these process, we can see the change of an artist's individual identity by his personal experiences, such as encountering new art forms, learning other art forms etc. It is also necessary to consider the artist's experiences and the process in which they become a mature artist.

Bibliography

Fukuoka, Madoka.

2010 Transmission of skills: A case study of the Cirebonese masked dance. *Bulletin of the Graduate School of Human Sciences*, Osaka University vol. 36, pp. 243-262.

2014(in print) Creative attempts by Indonesian female-impersonator dancer Didik Nini Thowok. *Wacana Seni : Journal of arts discourse*, Universiti Sains Malaysia.

Hughes-Freeland, Felicia

2008 Cross-dressing across cultures: Genre and gender in the dance of Didik Nini Thowok. *ARI Working Paper* No. 108. November 2008,

www.nus.ari.edu.sg/wps.htm. pp.3-37

2010 Creativity and Cross-Cultural Collaboration: The Case of Didik Nini Thowok' s *BEDHAYA HAGOROMO*. In L.Noszlopy and M. Cohen eds. *Contemporary Southeast Asian Performance: Transnational Perspectives*. Newcastle: Cambridge Scholars.

2012 Japanese-Indonesian Hybridity? The Case of Didik Nini Thowok' s *BEDHAYA HAGOROMO*. In Mohd Anis Md Nor ed. *Dancing Mosaic: Issues on Dance Hybridity*. Kuala Lumpur: Cultural Center University of Malaya & National Department for Culture and Arts Ministry of Information Communication and Culture Malaysia.

Janarto, Henry Gendut

2005 *Didik Nini Thowok: Menari sampai lahir kembali*. Malang: Sava Media(*Didik Nini Thowok: Will keep on dancing even in another life*)

Mrazek, Jan

2005, Masks and selves in contemporary Java: The dances of Didik Nini Thowok. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(2), pp. 249-279.

Oetomo, Dede

1995 Gender and sexual orientation in Indonesia. In Laurie J. Sears ed. *Fantasizing the feminine in Indonesia*. Duke University Press, pp. 259-269.

Peacock, James L.

1968 *Rites of modernization: Symbolic and social aspects of Indonesian proletarian drama*. The University of Chicago Press.

Stokes, Martin ed.

1994 *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*. Berg

Terada, Yoshitaka

2001 Shifting Identities of *Taiko* Music in North America. *SER Senri Ethnological Reports* No.22, pp.37-59.

Interview with Bapak Didik Nini Thowok

in Yogyakarta, September 19, 2011

The Reception of the Young Chinese to the Television Shows on *Imlek*

A paper presented on the conference held by CCIS Petra Christian University

Lilie Soelistyo
Petra Christian University
A Graduate Student of Gadjah Mada University

Promotor: Prof. Dr. Faruk HT, Co-Promotor: Dr. Budiawan

November 2013

Abstract

This paper deals with the reception of the young Chinese Indonesians who were born in the 90s to the television shows during the Chinese New Year (*Imlek*) with the assumption that they do not understand what was going on during the life under the New Order and even they may not remember what happened during the Reformation era. It addresses the question of how these young Chinese Indonesians give meanings to the shows. I will demonstrate that their television watching experience when watching the *Imlek* shows is structured by and structuring the discourses within with these young Chinese Indonesians as audience are discussed.

Keywords: reception, experience, audience

Introduction

What happened in May 1998 that was referred as violence against Chinese has been the worst experience of the Chinese Indonesians. There had been attacks, loots, tortures and rapes that shocked most Chinese Indonesians who lived in Jakarta and some other cities. This violence was followed by the fall of the New Order regime. After the fall of Suharto, Indonesian people started to have reformation and democratization. After almost three and half decades the Chinese Indonesians had been silenced, they started to show themselves. They realized that they had the same rights as other Indonesian citizens. They started to celebrate *Imlek* since it was formally admitted as one of the national holidays. Since then, *Imlek* has become the symbol of freedom of the Chinese Indonesian. A lot of media especially private television channels have special programmes on *Imlek* with its features such as lantern, lion and dragon dance. Those programmes may have been consumed and celebrated by old and young generations of Chinese Indonesians.

When we are talking about television programmes, we are in fact dealing with a whole organization. That means we could not properly conceive of contemporary society without the role of the high-technology networks of mass and personal communication that bind people and places together (Alasuutari 1999, 86). Therefore, television is “object of knowledge to conceptualize” (Alasuutari 1999, 87). However, most of the time we take the media for granted; we do not waste a single thought that television is an object of knowledge because we usually directly proceed to comment on the particular programme or events taking place without first invoking the cultural image

in order to watch it. Despite this, television is an essential part of everyday life and social reality. In other words, it has a place in the map that people use to navigate the shared reality. With the map my informants, the young Chinese Indonesians, may work out a shared understanding of what they watch in the television, although working out such a shared understanding does not mean that their social reality is spelled out. In addition, it is not impossible that the individual's maps may more or less differ from each other. The work of Morley (1979), Ang (1982), and others has added my understanding to how different groups of audience actually watch television and give specific programs quite different readings.

Then the question is which young Chinese Indonesians watch the Imlek shows as Hoon describes that they are "uniquely shaped by particular version of modernity, hybridized by localization and globalization" (Hoon 2008,59). The question leads my attention to those young people who feel socially and psychologically belonging to the Chinese families and who realize that they are Chinese as well as Indonesian. Considering their being ambivalent, I conduct this research on young Chinese Indonesians to see how they, as audience members, construct the images of the television shows on Imlek in relation to their subject position as an individual audience. I choose young audience who were born in 1990s, as when the riot in May 1998 happened, they were still in their early elementary school. In conducting the research I decide to stay and made close acquaintances with them. In order to get their information on the way in which they experience watching the Imlek shows, I observe, takes notes and interview them. This paper focuses on how these young Chinese Indonesians give meaning to their experience in watching the Imlek shows on televisions.

The Moment of Imlek : (Not) For Them

An Imlek show is made according to some certain conventions such as performing the attributes of the Chinese. As all my informants define, the Chinese shows are indicated by Chinese characters and decoration. In most of the shows, the characters have to put on traditional Chinese costumes. The male characters have a pigtail, and the women hold a handkerchief. In order to make them appear as a Chinese, they have to be made over as having slanted eyes and overly accentuated utterance. The decoration as the setting of the shows is dominated by the red colour.

My three young informants admit that watching the Imlek shows on television is entertaining and enjoyable. Yet, the feeling of pleasure that they get has its own problem when one of my informants, Daniswara, realizes that the shows are performed for general audience. He does not say it straightforwardly, but to my tacit knowledge, I conclude that he wants the programmes exclusively for him. He asks : 'Who is Imlek for? Is it for all people?' (Daniswara). There is a tone of indignation in the questions. These questions can be interpreted as an expectation that the Imlek shows in the television are supposed to be watched by the Chinese not the Indonesians. Further he says that the language the Imlek shows use, should be Mandarin, not Bahasa Indonesia.

Hence, the ambivalent feeling of being Chinese and Indonesian audience has been justified. Despite their confession that he likes the programmes because it is shown once a year and is different from the daily programmes that he rarely watches, he implicitly confesses that the moment of Imlek is for the Chinese people. If I may

summarize what he has said above, then it appears that Daniswara's experience of watching the Imlek shows creates a sense of subjectivity. In addition, the discomfort that Daniswara has when he watches the Imlek shows is caused by his resistance to the programmes created for general audience, not the Chinese (Indonesians). When I check again my previous interview with them, then I understand that his claims derive from what his parents tell him that their family is "*pendatang*" despite the fact that ironically Daniswara identifies himself as a Chinese Indonesian and his homeland is Indonesia.

Structuring Identity

When first asked about their views on the relevance of the Imlek shows to their lives, my three informants do not feel that the shows have any relevance to their lives, nor do they feel the shows have any impact on their identity. I realize that these preliminary responses towards the shows are rather general, that is why a second interview session is conducted on a personal basis. This latter session allows for a more serious and deeper thinking of issues of their identity, because I allow my informants more time for reflection. One important issue raised by one of my informants, Chitra, is the differences between their daily lived culture of Indonesians and of Chinese. Their Indonesian culture is always associated to the daily life of the Chinese Indonesian, whereas the daily life depicted in the Imlek shows is Chinese culture. Elaborating further, she explains that she wears a red dress on Imlek while everyday she wears casual dresses like what most young people in Indonesia do. I see that this indicates her conflicted identification of being Chinese and Indonesian. When I asked her whether she is comfortable wearing the cheongsam during the Imlek, she says : "Yes, I made myself comfortable because at that occasion I was Chinese" (Chitra). She explains further that only when the family are celebrating the Imlek, and when her parents remind her, then she feels that she is Chinese. So, in the context of her being Chinese, however, it takes the parental figure as the culture reminder, thereby inserting ambivalence into the process. 'Identification is, in fact, ambivalent from the very start' ((Freud, 1921/1991). Her identity deployed here is therefore not an essentialist, but a strategic and positional one. As Hall (1996, p.4) puts it,

identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. They are subject to a radical historicization, and are constantly in the process of change and transformation.

Chitra in her effort of understanding her identity cannot escape of the uncertainty. She becomes Chinese because her parents want her to follow the tradition. When watching Imlek shows on television, she feels that her identity as Chinese is exposed and highlighted, thus making her transform into what her parents tell her so.

Suspicious, Refusing to Watch

In one of my interviews with Rio, one of my young informants, I sense that Rio tries to

avoid discussing his being a Chinese Indonesian. When asked whether he is Chinese or not, he directly answers he is because his grandparents are born in China. When I ask further the questions about whether or not he watches television especially the Imlek shows that are presented during the Chinese New Year, he says that he can not avoid watching them because he simply gets no choice. All television channels that he usually watches presented the Chinese programmes. However, he refuses to engage seriously with the programmes. There are two reasons for this response.

The first is that he feels that he does not understand the purpose of the shows. He says “the shows were amusing, but in 5 minutes after I watched I didn’t find them interesting anymore, especially when the characters started to over-accentuate their accent. Were the shows supposed to entertain, to expose or to ridicule the Chinese culture?” (Rio). In detail he describes everything which in his opinion is wrong with the programme, but paradoxically he says that because the programme has to be sold to the audience, it should attract viewers. His statements, in my opinion, reveal something about the way young audience receive the shows. Rio’s attitude to the programme may be interpreted as a kind of suspicion. He is reluctant to continue to watch because he is not so sure about the purpose of the programme.

Yet, there is a second reason why Rio refuses to engage. For Rio, the programmes are not relevant. His statement carries arguments that derive from the fact that he cannot choose what programmes to watch. It is the television network that decides which programmes to be broadcast and which not. In this case, audience is passive. They can only watch what the television serves. Rio says the programmes are not relevant because of their superficiality. As what Raymond Williams states, the audience’s contact with particular programmes is “shortlived, casual, and superficial” (94). Rio can not remember the detail of the Imlek shows on television. What he can recognize is the features of the shows such as the Chinese costume, and the red stuff as the setting. However, when I make him remember that in the previous interview with me he admits that he gets the pleasure of watching the comedy show that is performed, he answers :

The show sometimes entertains me, but when it comes to the theme and language (*he means the accent*), I don’t think it is interesting anymore. When there is not any other programmes that I can watch, I turns off the television, and do my other activities. Why should I watch something that does not make sense to me (Rio).

His ethnic distrust, in my opinion comes from the fact that sometimes he feels that he is Chinese. So, when his being Chinese is finger-pointed through the jokes that the shows present, he refuses to engage in the activity of watching. Hence, I have the opinion that Rio might have a kind of suspicion towards the purpose of the programme despite his claim that “sometimes” is entertaining. His experience of watching is very complex as what Ang states in *Watching Dallas*, when she discusses the experience of watching television serial, no experience is “unambiguous: it is always ambivalent and contradictory” (13).

Culture Consciousness

My three informants that I get along with, describe their viewing experience and state

why they dis/like the programme of Imlek shows. However, from the interviews with them I see that there is a culture consciousness that they might not realize. To address 'culture consciousness', particularly within the frame of multicultural analysis, I cannot avoid considering the issue central to the history of the nation. Yet, I am not going to talk about the history of why and how the Chinese constructs their identity, but I will address and see the process of self definition of these young Chinese Indonesian through what they see in the television.

Through my observation and interviews with these young Chinese Indonesian, I see that there is a shared belief and moral attitude through their parents. I believe that the culture of their parents have shaped their thought. For example, Daniswara, the youngest informant who just enters a College says that he reflects that what his mother has told him about his being Chinese. His mother also told him that he might one day meet a kind of segregation in some certain places on the basis of race. From this statement, I ask him about the connection of what he watches on the television and his reflection. He says that the connection is clear. He is Indonesian, but he is also Chinese. So, when watching the programmes of Imlek on the television, he self-perceives that culturally he is Chinese.

Different from Daniswara, Chitra is proud that the Chinese culture is performed during the Chinese New Year, although her pride, consciously or not, must have derived from what her parents keep telling her. From this I may say that there is a kind of culture regeneration from the old generation who experiences the New Order era to the young Chinese generation.

Conclusion

It is apparent from my observation and my interviews with my informants about their experience of watching the Imlek shows that besides having positive direction, the informants also have the negative response to the programmes. Their being ambivalent is due to the fact that their parents still hold the tradition such as celebrating the Chinese New Year. Besides, the parents have shaped their children's thought that they are Indonesian, but they cannot deny that they have the Chinese-blood. In addition, the parents' experience of living under the New Order seems to be the cause how they strongly perceive the promotion of Chinese culture as their main objective. This can be seen in the case of Chitra's parents who want their children to maintain the Chinese culture. As a consequence, what Chitra sees on the television when it performs the Imlek show, justifies her being Chinese.

Another thing that can be concluded from my research is that there is an ambivalent attitude to the Imlek shows on the television. The shows are entertaining but they are superficial. The shows also raise a conflicted attitude in the case of Rio, because he is suspicious of what the programme offers. Therefore he resists to get engaged to the shows. Again, I may say that the attitude that Rio has, must have derived from his parents who consciously or not, influence his knowledge, attitude, and action.

In the case of my other informant Daniswara, he has been influenced by his mother who has shaped his thought that he is still considered 'pendatang' although he is Indonesian

and able to get his right as an Indonesian citizen. What his mother tells him can also be seen in his attitude and action when he sees the Imlek shows.

From the analysis, I may also conclude that these young Chinese Indonesian are facing challenges of keeping their identity as Chinese or Indonesian. This raises a serious question about their future identity since I believe that identity keeps on constructing and changing.

Reference

- Alasuutari, Periti. 1999. *Rethinking the Media Audience*. London : Sage Publication.
- Ang, Ien. 1985. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. London, Methuen.
- Hall, Stuart. 1996. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press.
- Hoon, Chang-Yau. 2008. *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*. Oregon: Sussex Academic Press.
- William, Raymond. 1974. *Television, Technology, and Cultural Form*. London: Fontana.

JARAN SAMPO, AN UPDATE AND A GLANCE INTO THE FUTURE¹

Introduction

The last day of the sixth month on the Chinese calendar is an important date for the Chinese-Indonesian community in Semarang, the capital of Central Java. It is the day Jaran Sampo is celebrated. Thousands of people commemorate the arrival of Admiral Zheng He and his fleet to Semarang in 1405, although historians doubt that the admiral actually visited Semarang. In a noisy and colourful procession the 40-centimeter-tall statue of the Great Admiral, amiably referred to as Kongco (great-grandfather) by his devotees, is carried from the Tay Kak Sie temple in the Chinese quarters to Sam Poo Kong, the temple that marks the place where Zheng He supposedly set foot on Semarang soil. At noon, the statue is returned to its place. Before the arrival at Tay Kak Sie, the statue is carried to all the smaller temples in *Pecinan* (the Chinese quarters) where people pray in front of the sedan chair, dragons and lions dance and *angpao* are given out. This procession, also called Jaran Sampo, is unique in the world.

The statue of Zheng He, also known as Sam Poo Tay Djien, is accompanied by two other statues and a horse, *jaran* in Javanese. The horse is believed to carry the soul of the admiral, hence the name Jaran Sampo. The procession was forbidden during the 32-year-long presidency of General Soeharto, who ruled that all tokens of what was considered Chinese culture were prohibited. In 1998 Soeharto was ousted as a result of the *reformasi* movement. Abdurrahman Wahid, the fourth president (1999-2001) of Indonesia, annulled previous anti-Chinese rules. It was a sign for the Chinese Indonesians to revive their culture – and suddenly dragon and lion dances were recognized as belonging to the Indonesian national culture.

Still there are young people walking in the procession as volunteers who say that they are ‘helping Kongco’ in order to continue a family tradition. But the belief in the powers of Kongco is dwindling. Indonesians of Chinese descent have embraced other religions. Next to the all-Chinese dragon and lion dancers there are now all-Javanese groups, who see their participation in the procession solely as a sports activity. Will Jaran Sampo survive without the soul of the Great Admiral?

The preparations for the procession

¹ Presented at the International Conference in Semarang, Indonesia, organized by the Center for Chinese Indonesian Studies, 14-16 November 2013. With many thanks to the interviewees: The Tiong Wie, Tubagus P. Svarajati, Thio Tiong Gie, Wong Aman, Amos Slamet Puji Pangestu, Yongkie, Tjwie, Stefanie, Christin, Eriyanti, whom I have cited, and others whom I have not.

There is an excited, festive yet devout atmosphere at the Great Temple, Tay Kak Sie, on the eve of the Jaran Sampo. Inside the temple public prayers are carried out, lead by Buddhist priestesses. Later, on the deck of a replica of Zheng He's treasure ship in the Semarang River dancers and singers take the stage, watched by an appreciating crowd of hundreds including the governor of Central Java and the mayor of Semarang. During the night the people who will walk in the procession as *behkun* or horse carers are having their make up done at Tay Kak Sie and other places. Most *behkun* come from Semarang but there are also *behkun* who have come from abroad. A young man from Singapore has been doing this for several years now. He and his wife come to attend the ceremonies and procession as a personal tradition. So does Yongkie. He is the vice-chairman of the association of *behkun* and likes to "help Kongco".² For a female *behkun*, Tjwie, this is the fifth time in a row she participates. She prayed to Kongco that her son finish his university studies and get a decent job. Through the process of 'pak pwee',³ Kongco communicated to her that in order for her wishes to come true, she must be a *behkun* for five years.⁴ Another woman, Eriyanti, is accompanied by her teenaged daughter, who recovered from a life-threatening disease after the mother prayed at Sam Poo Kong.⁵ These *behkun* will spend the night sleepless, and sometimes it is hard for them to finish their walk because they are too tired by lack of rest. Mats are laid on the floor of the aula for other people to sleep on. The sedan chairs for the statues stand ready.

At midnight, a group of representatives of Tay Kak Sie, led by their leaders, the *Locu* and *Hu Locu*, carrying the pot of incense ashes from the shrine dedicated to Sam Poo Tay Djien, are driven to Sam Poo Kong, where hours before singers and dancers, mostly pupils of Kuncup Melati, the school within the complex of the Tay Kak Sie that is entirely funded by donators, have graced the open stage, together with *barongsai* (lions) and a special fire-, water- and money-spitting *liong* (dragon) owned by the association of Naga Sakti (Magic Dragon).

The procession

The actual Jaran Sampo procession begins at 4 a.m. with a special ceremony in which the participating horse, *barongsai* (also called *samsi*)⁶ and *liong* as well as the flags of the different associations and the brooms that some *behkun* will use to clean the streets get

² Conversation with Yongkie, 8 August 2008.

³ On most altars in Chinese temples there are two wooden blocks in the form of kidneys, with one flat side and one round side. To receive an answer from the diety, the blocks are dropped on the floor. If the blocks fall with one block landing on the round side and the other on the flat side, the answer reads 'yes'. Only the fifth time Tjwie dropped the blocks, the answer was 'yes', which Tjwie understood as having to participate in the procession five times.

⁴ Conversation with Tjwie, 8 August 2008.

⁵ Conversation with Christin and Eriyanti, 8 August 2008.

⁶ *Barongsai* and *samsi* both refer to lions, but the term 'barongsai' is younger than 'samsi'. During the interviews, I noticed that the older generation tended to use 'samsi' while the younger players, particularly non-Chinese, used 'barongsai'. This may be because 'barongsai' is more Indonesian. It contains the word 'barong', which is a lion-like creature and character in the mythology of Bali.

a *surat hu*⁷ stuck on by the leaders of Tay Kak Sie. During the ceremony the big drum and big bell hanging high are beaten – twice on the drum and once on the bell. At 5 a.m. sharp the participants start from Tay Kak Sie for the walk to the temple of Sam Poo Kong, about 5 Km away to the west of the city. The heavy wooden doors of Tay Kak Sie are closed and sealed with two red *surat hu*. Only Sam Poo Tay Djien is allowed to open them on his return to Tay Kak Sie.

The order and participants of the procession as mentioned in the literature, e.g. in *Menjongsong Peraja'an Sam Poo Besar* (1957) have changed, particularly because there are no *cenggee* (floats with people acting out a scene) anymore and because almost all of the participating *samsi* and *liong* associations of that time have been lifted. Nowadays the procession is opened by the flag carriers of Tay Kak Sie and of Sam Poo Tay Djien. Not necessarily in the following order are people carrying signs that read "Shu King" (quiet and not noisy) and "Hui Bi" (move or walk), bearers of replica of antique relics, a *tanjidor* orchestra, a *gamelan* orchestra, a giant fan and umbrella, the *kim sien*⁸ of Sam Poo Tay Djien in an elaborately decorated palanquin, preceded by the *kio* (sedan chair) of Lauw In and Thio Ke, Sam Poo Tay Djien's attendants. The first is carried by men and has to be kept swaying at all times, while the latter is carried by women. The horse of the admiral, surrounded by *behkun*, is a central point in the procession. *Behkun* are usually clad in black, their faces painted according to classic patterns. Only few male *behkun* get to lead the horse by its reins. It is important that they are strong, because they have to spurt the horse into running three times to and fro in front of every temple visited on the way back to the Tay Kak Sie temple. This is also done at the start and finish of the procession.⁹ Devotees along the street pay their respect to the statues as well as the horse. The lucky ones get to hold the red rope tied to the horse or carry the *kio* or sedan chairs. It is believed that this brings luck. Years ago only a selected group of members were allowed to carry the *kio*, but nowadays everyone can do it.¹⁰ Every now and then the procession stops to allow devotees to pray in front of the *kio*. Up the rear is a large group of *liong* and *barongsai* players. It should be noted that all of the *liong*, *samsi*, flags and sedan chairs are decorated with *beringin*¹¹ branches.

When the procession arrives at Sam Poo Kong, the statue of Sam Poo Tay Djien is hurried to the statue in the cave of Sam Poo Kong. It is believed that the replica will get recharged by this physical closeness, "dengan harapan sama-sama mujijat antara

⁷ A *surat hu* is a piece of paper, usually yellow, sometimes red, on which old Chinese characters are written. It is believed to ward off evil powers.

⁸ Kim sin literally means "gold body", in other words "statue of a god". Thanks to Dharmadi Hardo and Irawan Rahardjo who explained this to me.

⁹ Whereas nowadays the horses are big and appear well-trained, in the earlier days they were small ones. It was said that the horse would die from exhaustion after the procession.

¹⁰ Conversation with Stefanie, aged 20 on 8 August 2008, whose late father used to be a *kio* carrier.

¹¹ The *beringin* (*Ficus benjamina*) is a very important tree in the Indonesian philosophy. Because of its size and age it stands for protection and power. In the Indonesian national philosophy of Pancasila, the *beringin* stands for unity. Some people believe that a *beringin* is surrounded by magical powers and one should not stand too close to it. Traditionally, on every *alun-alun* (a square in front of the mosque and administrative central office of a town) stands a *beringin* tree.

keduanya".¹² Until noon, when the walk back to Tay Kak Sie starts, participants take it easy. Some *barongsai* play relaxedly, much to the delight of the children from the surroundings area.

Zheng He and his mission

The history of Zheng He and his fleet is well-known. He was born as Ma He. Fate had it that in 1382¹³ his Mongolian-occupied village Kun Ming was invaded by the Chinese army of Zhu Di, the fourth son of the first Ming emperor Hongwu (Zhu Yuanzhang) and at that time the commander of the northern region. Captured underaged boys were castrated, and some of those who survived the cruel handling were sent to serve in the imperial army or in the palace. Ma He was lucky enough to be billeted in the household of Zhu Di, who granted Ma He a new name: Zheng He. The new emperor, Yongle (his imperial name), was an ambitious man. He wanted the world to recognize China's power over the rest of the world and could not think of a better way to do so than to build the largest palace men had ever seen, the Forbidden City, and to send a fleet to the corners of the world. Having witnessed the growth of Zheng He from a boy to a capable leader, he entrusted Zheng He with the leadership of the fleet. Stories about the extraordinary size of the fleet and the ships abound: on the first expedition in 1405 it consisted of 317 ships, including 63 huge treasure ships carrying 27,870 men.¹⁴

More than 600 years after the start of the first voyage of the Great Fleet, there are still different opinions about the real mission of Zheng He, varying from a story that can only be described as a fairy tale¹⁵ to analyses of Zheng He's managerial talents, explained in *Zheng He's Art of Collaboration. Understanding the Legendary Chinese Admiral from a Management Perspective* (2012). Like the authors and researches of *Zheng He's Art of Collaboration*, most authors are of the opinion that Zheng He's mission was a peaceful diplomatic one,¹⁶ with Australian scholar Geoffrey Wade an interesting exception. He insists that Zheng He's mission was to prepare the colonization of South-East Asia.¹⁷

Zheng He's fleet made seven voyages, the first one leading to, among others, Java. It is popularly believed that the fleet dropped anchor in the sea in the harbour of Simongan near Semarang, by then a small village, because one of the steersmen, Wang Jin-Hong, was gravely ill. Being a Moslem, Zheng He taught the inhabitants to pray

¹² Setiawan 1982, p. 250

¹³ Menzies 2002, p. 20.

¹⁴ Paludan 1998, p. 166. There are different accounts.

¹⁵ According to this story, Zheng He was sent on a mission in search of a magical stamp. Kam [1959]

¹⁶ According to Hum, the mission had a political, diplomatic, economical and cultural meaning as well as being a promotion for religious tolerance and broad-mindedness. Hum 2012, p. xix.

¹⁷ Wade 2004.

five times a day and to fast.¹⁸ A small mosque was built at that place, later becoming a place of worship, Sam Poo Tong¹⁹. Later on people pronounced it as Sam Poo Kong.²⁰

Concerning Indonesia, especially after the anti-Chinese riots in 1998, the promotion of Zheng He as a Moslem Chinese and the bringer of peace and not war is favourable for the Indonesians of Chinese origin.

The *Barongsai* and *Liong* groups

A Jaran Sampo procession without lions and dragons is unimaginable. They belong to the procession just as much as the *kio*, the *kim sin* and the horse. In the past there were only a few groups, among others Hoo Hap, immediately recognizable from their black and white colours. Founded in 1923²¹, Hoo Hap is one of the few associations that still exists. Next to the *barongsai* (lions) and *liong* (dragon), Hoo Hap carries a giant puppet, popularly called *dawangan*, which still attracts a lot of attention because of its funny dance moves. The participants are youthful, even children dance with a “baby-sized” *barongsai*.

However, players of the older generation, who participated in Jaran Sampo before Soeharto came into power, are very critical of the way the *liong* and *samsi* are handled nowadays. Take Tubagus P. Svarajati for instance. Being an inhabitant of Pecinan in his youth, he practiced the martial art of *kunthau*, which is more often called ‘kungfu’ after a stream of Chinese kungfu movies flooded Indonesia, most notably Jacky Chan and Jet Li movies. Svarajati sees nothing correct in the way these young people hold their *liong* and *samsi*. He says that they do not master *kunthau* and therefore miss the basics of the *samsi* and lion dances. Moreover, the music they play to accompany the moves is wrong. He explains that there should be three different drums for different *samsi* and for the *liong*, but now only one drum is used for all.²²

The same opinion is uttered by his colleague, who still teaches kungfu to the young. The Tiong Wie recognizes different types of *barongsai*, the main types being *samsi*, *santungsai* and *geksai*, which should be accompanied by different music. He, too, stresses the importance of *kunthau* and says that in earlier times, the head of a *samsi* was used as a weapon to attack another *samsi*. Now, young people just want to play beautifully and attractively, their accompanying music more similar to disco music than to the traditional sampo music. He admits though, that some players do play beautifully and with a high grade of difficulty when entering a contest.²³

Wong Aman is the founder of the earlier mentioned Naga Sakti group. He, too regrets that the young players are too ‘lazy’ to exercise kungfu. But he is trying to turn

¹⁸ Setiawan 1982, p. 32-33.

¹⁹ ‘tong’ means ‘cave’.

²⁰ Conversation with Thio Tiong Gie, 15 August 2008.

²¹ Wargatjie 2007. p. 20

²² Conversation with Tubagus P. Svarajati, 8 August 2008.

²³ Conversation with The Tiong Wie, 15 August 2008. He remembers that at one time he got a *samsi* (head and tail) weighing 20 kilograms, and when he peeled off the head skin, inside he found a piece of concrete. Without the necessary skills, which can only be acquired through serious *kunthau* training, it would not have been possible to even lift the head.

back the clock, or rather pave the future, by training students of the primary school Kuncup Melati to play the *samsi* and *liong* as it should be done. These students have already performed at the big stage of Sam Po Kong with a lot of success.

All three men remember fondly the time during the 1970's to the 1980's when a few times Jaran Sampo was celebrated with gusto, due to the efforts of one man, Tan Tik Kiong, who was close to the then President Soeharto. Semarang was the only place these parades of Chinese culture were allowed, and associations came from other towns to participate, whereas now, with the freedom given to the Chinese Indonesians to perform their culture, every town organizes their own parades. In the interviewee's eyes, the current Jaran Sampo in Semarang is 'sepi', quiet.

The new groups are invited to perform at all kinds of manifestations, even at (Catholic) weddings, to bring good luck. Amos, leader of Naga Damai (Peaceful Dragon), says that usually his men do not even have time to rehearse, because they run from one performance to the other. On the day of Jaran Sampo, the group had three commitments, the two others being at a shop and at the Great Mosque in Jalan Kauman (the old part of Semarang where Pasar Djohar is). In spite of Zheng He being a Moslem, the combination of Chinese *samsi* and *liong* and Moslem religion was unthinkable before the *reformasi*. But it is people like Amos who are changing the stereotype of most people that 'barongsai' is equivalent to 'kelenteng' (Chinese temple).²⁴ The Tiong Wie points out that Christians of Chinese descent feel they are doing something sinful when even looking at Jaran Sampo, let alone participating in it.²⁵

Another group that is changing existing paradigms, and with good result, is Naga Doreng (Camouflaged Dragon). It is owned by the Diponegoro Central Java Regional Military Command. The team consists of well-trained military men and since its establishment about ten years ago has built quite a reputation for themselves. In fact, usually it is Naga Doreng who opens the Jaran Sampo procession. 'But when we are asked to participate, we walk in front as Kongco's bodyguards,' says Wong Aman. 'We don't want to walk in the rear.' There is a sense of rivalry here, but that should not be necessary, since Naga Sakti has been creating new types of dragons including the fire-, water- and money-spitting liong, a baby dragon to be handled by young children, a dragon with hundreds of light bulbs and a glow-in-the dark dragon. Naga Sakti has done its share in reviving the dragon dance.

The representation of Jaran Sampo in Dutch colonial literature

One way to study history is to look at how a person or event is represented in literature, particularly historic literature. There are at least two important works where a procession is referred to. In *Piong Pan Ho*, written by J. Dermoût (1894),²⁶ the main character by the same name measures his prestige by the way he is treated when the Chinese procession passes his house.

²⁴ Conversation with Amos Slamet Puji Pangestu, founder and leader of Naga Damai (Peaceful Dragon), 8 August 2008.

²⁵ Conversation with The Tiong Wie, 15 August 2008.

²⁶ See Dharmowijono 2009, subchapter 4.2.4.10.

There is a cholera epidemic. [...] In the Chinese camp were also victims. A big parade was held with fireworks. High scaffolds, covered in fabric and paper, decorated with allegorical dragon figures and proverbs in golden letters, and at the top a number of indigenous children, firmly tied to poles, preceded and followed by strangely dressed Chinese, were carried along the streets by Javanese coolies. Everywhere fireworks popped and splashed. Piong Pan Ho was very pleased, because the *djengees* had also halted by his door to receive his donation. So he belonged among the wealthy. That was the first time he could show it.²⁷

A second text is the story "Tan Sie Nio" in J.W. Young's anthology *Uit de Indo-Chineesche samenleving* (1895).²⁸ Tan Sie Nio is the wife of a rich merchant, a mother of a boy who gets gravely ill with a disease that has claimed the lives of many inhabitants of Semarang. Her husband sends for a doctor, but her belief in the healing powers of the Great Sam-o-Kong is stronger than her belief in the European doctor, and she vows to walk in the procession barefooted and without headgear from the Tay Kak Sie temple to Sam Poo Kong and back.

O! Great Sam-o-Kong! [...] If You, Mighty God should please to spare my child the suffering, I promise that on your anniversary I will bareheaded and barefooted in the clothes of the poor participate in the procession. In all humility, I will, as a sign of my submission carry a tuft of grass for the horse, which is supposed to carry your spirit, according to the tradition, and with the other believers and worshippers of You, O! Great King! I will, as if I were your stable servant, take the rope in my hand, with which your horse is guided.²⁹

Although her female friends doubt that she can do it, because she is used to being carried in the comfort of a sedan chair even for the shortest distances, Tan Sie Nio finishes the walk to Sam Poo Kong. She passes out during the walk back, but it seems the great Sam-O-Kong is pleased with her sacrifice, and her son recovers.

Both the novel and the text were published in the 19th century and in almost the same year. Both writers, J. Dermoût who wrote *Piong Pian Ho* and J.W. Young, the writer of "Tan Sie Nio" had extensive knowledge of the Chinese community in the Netherlands Indies and gave a positive representation of the Chinese in their work, which was exceptional in the period of scorning the Chinese.³⁰

There is no doubt that the annual procession mentioned in Tan Sie Nio is the Jaran Sampo. Considering the story of Piong Pan Ho's connection with the Chinese parade while Semarang is infected with cholera, we can conclude that the procession was held

²⁷ Dermoût 1894, Deel I p. 150

²⁸ See Dharmowijono 2009, subchapter 4.6.4.3.

²⁹ Young 1895, p. 181.

³⁰ Interesting is the explanation about the origin of Jaran Sampo added by Young to the story of Tan Sie Nio. Young 1895, p. 182-185.

in order to cleanse the city. Renowned puppet player Thio Tiong Gie, says that Jaran Sampo is meant to “menolak bala” or to avert disaster, e.g. illness.³¹ It is quite possible that the Chinese parade was the Jaran Sampo.

It is not clear when the first Jaran Sampo was held, although the earliest recorded worship of Sam Po in Semarang was in 1724, when the Chinese community held public ceremonies of thanksgiving at the site of the cave,³² but judging from these novels we can say that it had already become an annual event in 1895.

Carnival and the Procession of the Holy Blood

Jaran Sampo is supported by people like Stefanie, Yongkie and Wong Aman, who walk in the procession or contribute to the festivities around it because they want to help Kongco. In the future there will be likely ever fewer people like them. Does this mean that Jaran Sampo will cease to exist? A comparison with other centuries-old processions, which started as religious events, still exist and even thrive, is called for. The obvious comparison is one with the carnival, that was actually a religious event before the first day of Lent. In fact, in some newspapers Jaran Sampo is already called a ‘carnival’.^{33 34}

But there is another procession which shows much more similarities with Jaran Sampo, and may offer an example for the future. It is called the Heilig Bloedprocessie (Procession of the Holy Blood) and is held each Ascension Day in the city of Bruges in Belgium.

Originally the Procession of the Holy Blood was, and it still is, a worship of a relic containing the blood of Christ. The procession finds its origin in the 13th century. It has undergone many changes. From 1310 on the municipal government of Bruges had strived to include as many people in the procession and to draw as large a public as possible to watch the procession. The guilds were required to walk in the procession, but when those days were over, the people of Bruges had their say. They protested fiercely when a priest who tried to modernize the procession replaced the horses that pulled the floats by motor vehicles and replaced live music with tapes and loudspeakers.³⁵

After centuries of changes and adaptations, the Procession of the Holy Blood has become a mixture of religious and historic elements. The relic is worshipped and carried around in the procession by religious and civil authorities. Just like the statue of Sam

³¹ Conversation with Thio Tiong Gie, 11 August 2008.

³² Willmott 1960, p. 214; Setiawan 1982, p. 56.

³³ Suherdjoko 2005.

³⁴ In Semarang there is a comparable carnival called Karnaval Dugder (Dugder carnival) which is held on the last day before the start of the fasting month of Ramadhan. Recently various cities, including Semarang, have organized their own ‘Batik carnival’ in which participants wear astonishing costumes made from batik material. These carnivals also show floats, and models representing Zheng He, Gwan Yin and Sun Wukung always get a good round of applause.

³⁵ Similar to the efforts of Bruges’ town councilmen, when the interest in Sam Po Tong diminished, some of Semarang’s Chinese under the leadership of Lie Hoo Soen founded a ‘Sampo committee’ (Komite Sam Poo) to enliven the parade. Sumardi 1957, p. 15.

Po Tay Djien, it can be seen and worshipped all year long, The procession is arranged by a historian, who recalls the first years of the procession using groups who portray worshippers of that time. There is a director and a costume designer. Watched by 30,000-50,000 people, about 1700 loyal volunteers participate. These proud inhabitants of Bruges want to emphasize the bond with their city through their participation.

If it was a pure religious expression in origin, the Holy Blood Procession for the city quickly became a showcase for the appearance of the city. The people of Bruges, loyal and diverse, are proud of their city and want to emphasize that bond with their city through their participation. The torch is passed from one generation to the next.

On September 30, 2009, at its meeting in Abu Dhabi, the UNESCO Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Heritage decided to include the Procession of the Holy blood on the list of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity.³⁶

Apart from the invisible similarities between the Procession of the Holy Blood and Jaran Sampo – they both have a centuries-old history connected to one particular city and are manifestations of a dwindling belief, Catholicism in Bruges and the belief in Sam Poo Tay Djien in Semarang – there are visible similarities as well: there are relics and statues carried in sedan chairs, costumed people, floats with people acting out a scene (much like *cenggee* did in the earlier days of Jaran Sampo, the difference being that *cenggee* did not move), attractions in the form of dances, flags and horses.

A glance into the future of Jaran Sampo: use the past to save the future

Jaran Sampo should not be seen anymore as an utterance of euphoria of the Chinese because after 32 years of silence they are allowed to celebrate their own traditions, but much more than that, as an effort to save and restore a part of the intangible heritage of the whole people of Semarang, while not leaving out or forgetting the religious part of it. It must be emphasized that, while Jaran Sampo is Chinese in origin, it belongs to the people of Semarang. It does not matter if members of the *barongsai* and *liong* groups consider their activity as a sport, because it is. But they should be taught the correct basics of the moves. All the interviewed people in their fifties and older remember the *cenggee* with fondness. These *cenggee* should be brought back. Historians should do research on the way Jaran Sampo was celebrated and use the results to conserve it. Promotion should also point out the economical value for the city. People coming from outside Semarang need a place to spend the night. They have to eat. And they will do so in Semarang's hotels and restaurants. Tourist agencies should incorporate Jaran Sampo in their travel packages. The municipal government of Semarang should do their share in financing Jaran Sampo. Marketing Jaran Sampo is a great way to market Semarang. But most importantly, efforts must be made to cross the boundaries of age, ethnicity and religion, and enthuse all the inhabitants of Semarang into continuing, conserving and reviving a centuries-old tradition that is theirs, and that is unique in the world.

³⁶ Diverse internet sources, in particular http://nl.wikipedia.org/wiki/Heilig_Bloedprocessie

Can Jaran Sampo survive without the soul of the Great Admiral? is then no longer a valid question, because Zheng He will, if the necessary steps are taken to save this ‘magnificent parade in honor of Sam Po’, as Willmott calls it,³⁷ not be a lost symbol but a living inspiration to all.

Bibliography

- Dermoût, J. 1894. *Piong Pan Ho*. Oorspronkelijke Indische roman. Amersfoort: Slothouwer.
- Dharmowijono, Widjajanti W., 2009. *Van Koelies, Klontongs en Kapiteins. Het beeld van de Chinezen in Indisch-Nederlands literair proza 1880-1950*. Dissertation Universiteit van Amsterdam. <http://dare.uva.nl/document/147352>
- Hum, Sin Hoon, 2012. *Zheng He's Art of Collaboration. Understanding the Legendary Chinese Admiral from a Management Perspective*. Singapore: ISEAS.
- Kam, Seng Kioe, [1959]. *Sam Po*. Semarang: Toko Buku “Liong”.
- Menzies, Gavin, 2002. *The Year China Discovered the World*. London: Bantam Press.
- Paludan, Ann, 1998. *Chronicle of the Chinese Emperors*. London: Thames & Hudson.
- Setiawan, E., Kwa Tong Hay, and Teguh Setiawan, 1982. *Mengenal Kelenteng Sam Poo Kong gedung batu – Semarang*. Semarang: Yayasan Kelenteng Sam Poo Kong Gedung Batu.
- Suherdjoko, 2005. “Semarang set for Sam Po Carnival”. The Jakarta Post, July 26, 2005. <http://www.thejakartapost.com/news/2005/07/26/semarang-set-sam-po-carnival.html>
- Sumardi, 1957. *Menjongsong Peraja'an Sam Poo Besar. Berkah Sam Poo Tay Djien Gedung Batu-Semarang*. Semarang: Usaha Penerbitan “Kawan”.
- Wade, Geoff, 2004. “The Zheng He Voyages: A Reassessment”. Asia Research Institute Working Paper Series No. 31, Oct 2004. Singapore: National University of Singapore, Asia Research Institute.
- Wargatjie, SN, 2007. *1876-2006. Pecinan Semarang. Dari Boen Hian Tong sampai Kopi Semawis*. Semarang: Perkumpulan Sosial Rasa Dharma.
- Willmott, Donald Earl, 1960. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Young, J.W., 1895. *Uit de Indo-Chineesche Samenleving*. Utrecht: Honig.

³⁷ Willmott 1960, p. 213

**DARI KULI KONTRAK MENUJU CINA KEBON SAYUR :
BURUH PERKEBUNAN TIONGHOA DI SUMATERA UTARA
DARI ERA KOLONIAL SAMPAI SEKARANG**

Harto Juwono

Etnis Tionghoa merupakan suatu kelompok masyarakat yang memiliki posisi dominan dalam kehidupan di Propinsi Sumatera Utara, khususnya di Kota Medan. Nilai strategis mereka bukan hanya ditopang oleh jumlahnya yang termasuk bagian penting dari komposisi penduduk kota Medan, namun juga didukung oleh potensi ekonomi dan okupasi dalam morfologi kota. Keberadaannya ikut mempengaruhi perkembangan kota Medan secara ekonomi, dan bahkan kemudian menjadi salah satu identitas social dari budaya kota tersebut.

Ditinjau dari sudut pandang latar belakang dan asal-usulnya, terdapat keragaman kisah yang menjelaskan kedatangan etnis ini dan proses pemukiman mereka di Kota Medan. Akan tetapi pada dasarnya tidak terdapat banyak perbedaan antara asal-usul pada saat mereka datang dan kehidupan mereka setelah berhasil meraih kemapanan dalam struktur social kota ini yang dibentuk sepanjang perkembangannya. Mereka terdiri atas pengusaha, pedagang, dan juga pekerja. Di antara para pekerja ini terdapat juga kelompok-kelompok komunitas yang terpisah, yaitu pekerja pada sesama etnis seperti pegawai toko, pekerja pelabuhan dan juga pekerja atau kuli di perkebunan.¹

Komunitas kuli perkebunan merupakan salah satu kelompok etnis Tionghoa yang bukan hanya memiliki jumlah signifikan dibandingkan kelompok pekerja lainnya, tetapi merupakan suatu kelompok yang unik dan berperan strategis dalam menentukan perkembangan perekonomian agraris di kota Medan dan sekitarnya. Bahkan ditinjau dari sejarah dan keberadaannya, kuli kebun Tionghoa ini menjadi suatu fenomena tersendiri sebagai bagian integral dari historiografi baik perkembangan daerah Sumatera Utara maupun system perkebunan yang dikelola di sana. Selain perbedaan dengan kelompok Tionghoa lainnya, kuli kontrak ini tetap menunjukkan identitas social mereka sejak awal hingga kini.

¹The Siauw Giap: "Socio-economic role of the Chinese in Indonesia, 1820-1940" dalam Angus Maddison and Ge Prince, *Economic growth in Indonesia 1820-940* (Dordrecht, 1989, Foris Publications), halaman 159. Menurut Giap, hampir semua orang Tionghoa yang datang ke Indonesia terdiri atas pedagang dan memang mereka aktif sebagai pedagang perantara. Struktur yang dibangun oleh penguasa Eropa sejak abad XVII dengan okupasi kewilayahan dan system pemerintahan yang berbeda telah menciptakan kondisi yang menciptakan keragaman dalam profesi bagi orang Tionghoa, dan sejak itu muncul kelompok tukang dan kuli Tionghoa yang berperan dalam pembangunan kota-kota Eropa.

Awal Kuli Kontrak

Keberadaan kuli kontrak Tionghoa ini tidak bisa dipisahkan dari perkembangan aktivitas modal besar yang diinvestasikan di sector perkebunan pada tahun 1860-an di Sumatera Utara. Pada masa itu, ketika wilayah ini belum diletakkan di bawah struktur pemerintahan Hindia Belanda, kekuasaan atas daerah tersebut dipegang oleh para sultan Melayu. Medan dan sekitarnya menjadi wilayah kekuasaan Sultan Deli, yang memerintah berdasarkan system sentralisasi dengan memegang hak tertinggi atas penguasaan dan pengelolaan semua tanah di wilayahnya. Di bawah kekuasaannya terdapat penduduk yang terdiri atas sejumlah etnis local, seperti orang Melayu, orang Batak, orang Minang serta beberapa orang asing minoritas seperti Tionghoa, Keling dan Arab.

Daerahnya yang subur dan datarannya yang luas memungkinkan wilayah kekuasaan Kesultanan Deli untuk menarik perhatian investor agraris yang sampai saat itu masih memusatkan perhatian mereka ke Jawa. Akan tetapi tuntutan pasar internasional yang tak terpenuhi oleh tingkat produktivitas Jawa mendorong sejumlah investor memalingkan perhatiannya keluar Jawa, termasuk ke Sumatera Utara. J. Nienhuys adalah perintis pengusaha agraris yang menginjakkan kaki ke Medan dan mencapai kesepakatan dalam persewaan tanah dengan Sultan Deli pada tahun 1863. Sejak itu perkebunan tembakau dibuka di sekitar kota Medan sebagai suatu bentuk usaha pertama dari investasi modal agraris terbesar di Hindia Belanda pada awal abad XX.²

Untuk membuat semua usaha perkebunannya menjadi produktif, Nienhuys menghadapi suatu persoalan yaitu penyediaan tenaga kerja khususnya pekerja kasar yang harus bekerja di kebun tembakau dan kemudian juga di gudang-gudangnya. Berdasarkan sifat tanaman tembakau dan system yang harus dijalani untuk bisa menghasilkan produk siap ekspor, sejumlah tahap harus dilewati mulai dari penyiapan lahan untuk penanaman benih tembakau, menyiangi dan merawat tanaman termasuk

²A. van Kommer, "De Deli-maatschappij aan de Oostkust van Sumatra gedurende de jaren 1900-1940", dalam A.H.P. Clemens en J.Th. Lindblad, *Het belang van de buitengewesten: economische expansie en koloniale staatsvorming in de Buitengewesten van Nederlands Indië 1870-1942* (Amsterdam, 1989, NEHA), halaman 97. Setelah enam tahun mencoba dan melewati perjuangan berat, Nienhuys berhasil memetik hasil pertama dari keberhasilan panen tembakau tahun 1869. Dengan keuntungan besar yang diperolehnya, Nienhuys optimis terhadap masa depan usahanya dan melalui pinjaman modal dari sejumlah banker, Nienhuys mendirikan badan usaha yang kelak akan menjadi konsorsium dominan di Sumatra Utara : Deli Maatschappij.

pengairan tepat waktu, pemetikan daun ketika dianggap sudah matang, mengikat dan membawanya ke gudang-gudang penyimpanan, dan merajangnya agar bisa dimasukkan dalam keranjang sesuai dengan standard tembakau ekspor masa itu. Semua kegiatan ini tidak mungkin dikerjakan oleh penduduk setempat yang tidak memiliki pengalaman atau tidak mengenal jenis tanaman tembakau. Mendatangkan penduduk dari Jawa juga sulit sekali dilakukan oleh Nienhuys karena system *Kultuurstelsel* yang masih berlaku mencegah penggunaan tenaga tersebut oleh pengusaha swasta, khususnya di luar Jawa.

Persoalan kompleks lain yang dihadapi oleh Nienhuys adalah situasi politik yang berlaku masa itu. Ketika ia melakukan investasi pertama kalinya di tanah Deli, wilayah tersebut masih belum diintegrasikan dalam kesatuan administrative Hindia Belanda. Residen Belanda yang berkedudukan di Tanjung Pinang hanya berwenang untuk memerintah Kepulauan Riau dan beberapa daerah daratan yang termasuk Propinsi Riau sekarang ini. Interaksi politik mereka dengan raja-raja pribumi di tanah Melayu hanya terbatas pada Kesultanan Siak yang, meskipun pengaruhnya terasa di Sumatera Utara, tidak memberikan jaminan pada ketundukkan raja-raja Melayu di sana dan otomatis mencegah pemerintah Batavia mengambil tindakan untuk melindungi Nienhuys.³

Ketika Nienhuys mendirikan Deli Maatschappij pada tahun 1869, pemerintah Belanda membentuk satuan administrative wilayah yang akan mengontrol dan membawahi Sumatra Timur, yaitu Karesidenan Pantai Timur Sumatra. Akan tetapi kebijakan ini lebih ditujukan untuk melindungi daerah pengaruhnya (*sphere of influence*) daripada demi kepentingan warganya, karena pada saat itu Batavia melihat peningkatan aktivitas colonial Inggris di kawasan Melayu. Di samping itu kedudukan residen di Bengkalis yang jauh dari Sumatera Timur mempersulit control yang intensif dan hubungan yang cepat dengan aktivitas investasi Nienhuys di bidang perkebunan. Dengan demikian sampai tahun 1873, ketika pemerintah Belanda berperang melawan Aceh, intensifikasi administrative colonial di Sumatra Utara terjadi dengan pemindahan

³Pada tahun 1857 upaya Belanda untuk memperluas pengaruh politiknya di daratan Sumatra meningkat pesat sebagai akibat dari kekhawatiran intervensi para petualang Inggris di kawasan ini. Setahun kemudian mereka berhasil memaksa Sultan Siak membuat traktat Siak yang menjamin penegakkan pengaruh politik Belanda di sana dan meletakkan fondasi bagi pembentukan Karesidenan Pantai Timur Sumatra pada tahun 1869 yang berkedudukan di Bengkalis. Akan tetapi pada saat itu pengaruh Siak sendiri di Pantai Timur Sumatra telah merosot sehingga para sultan Melayu di Sumatera Timur bebas bertindak dalam mengatur daerahnya. Periksa E.B. Kielstra, *De Vestiging van het Nederlandsche gezag in den Indischen archipel* (Haarlem, 1920, De Erven F. Bohn), halaman 145-146.

pusat pemerintahan secara bertahap dari Bengkalis ke Labuhan Deli.⁴ Kehadiran asisten residen di sana memudahkan Deli Maatschappij membuka hubungan dengan mereka termasuk mengajukan permohonan bagi solusi terhadap penyediaan tenaga kerja demi kepentingan perkebunan mereka.⁵

Sebelum kehadiran aparat pemerintahan colonial yang jelas dan permanen di Sumatera Timur, Nienhuys dan rekan-rekan pengusahanya harus memenuhi sendiri kebutuhan tenaga kerja bagi produktivitas perkebunan tembakaunya. Orientasi mereka tidak mungkin lagi ke Jawa tetapi ke wilayah seberang, yaitu Penang dan Malaya.⁶ Di kedua tempat tersebut, mereka melihat perkembangan lahan perkebunan dan pertambangan timah yang dibuka oleh para investor dan pengusaha Inggris melalui kontrak sewa tanah dari para sultan Melayu, seperti yang mereka lakukan di Sumatera Timur.⁷

Dari hasil pengamatannya, Nienhuys mengetahui bahwa para pengusaha Inggris ini bekerja dengan menggunakan tenaga orang-orang Tionghoa. Mereka dipekerjakan sebagai pekerja kebun atau kuli atas dasar kontrak tertulis.⁸ Dengan demikian para penguasa ini tidak memanfaatkan system yang berlaku di antara penguasa Melayu, mengingat mereka tidak mungkin merekrut orang-orang Melayu untuk melaksanakan aktivitas itu. Di samping itu para kuli kontrak Tionghoa ini juga bukan merupakan kawula sultan Melayu melainkan didatangkan langsung dari negeri Cina melalui jaringan diplomatic yang mendukung pengembangan usaha swasta Inggris di Asia

⁴Pada tahun 1864 pemerintah Belanda telah menempatkan pejabat di wilayah kesultanan Melayu, Sumatera Timur yaitu kontrolir di Deli dan Batubara. Namun tugas mereka, yang tidak dilengkapi dengan staf memadai, masih terbatas pada melakukan pengawasan terhadap kepentingan Belanda dan mencegah sejauh mungkin hubungan antara para penguasa Melayu dengan Inggris. Hal ini dipicu oleh kekhawatiran Belanda karena pada bulan Maret dan Agustus 1863 Sultan Deli, Langkat dan Serdang telah didekati oleh utusan Inggris dari Penang untuk menjalin hubungan kerjasama. Periksa Anthony Reid, *The contest for north Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain 1858-1898* (Kuala Lumpur, 1869, University of Malaya press), halaman 49.

⁵Roelof Broersma, *Oostkust van Sumatra, eerste deel* (Batavia, 1919, De Javasche Boekhandel & Drukkerij), halaman 79. Permohonan ini disampaikan dalam audiensi mereka dengan residen Belanda pada bulan November 1873. Enam tahun kemudian kedudukan residen dipindahkan dari Labuhan Deli ke Medan.

⁶ Periksa J. de Hulle, "De Engelschen op Poeloe Pinang en de Tinhandel der Nederlandsche Oost-Indische Compagnie in 1788" dalam *BKI*, jilid 77, 1921, halaman 606-607

⁷

⁸Kittipak Thavisri, *Trends toward corporatist labor controls in Thailand and Malaysia* (Illinois, 1991, Northern Illinois University Press), halaman 116.

Tenggara. Dengan kedatangan dan penggunaan tenaga kuli Tionghoa ini, pengusaha Inggris berhasil menguasai pasaran karet dunia.⁹

Bagi Nienhuys, kuli Tionghoa dianggap layak dan cocok untuk bekerja di perkebunan dibandingkan orang pribumi. Bertolak dari situ, Nienhuys bermaksud bukan hanya menggunakan kuli ini tetapi juga mengadopsi system yang berlaku di Malaya Barat, yaitu melalui ikatan kontrak dengan uang muka dan pembayaran gaji di belakang pada akhir masa kontrak. Hal itu menjamin keberadaan pemasokan tenaga kerja yang sangat dibutuhkan bagi system produksi perkebunan tembakau, yang menganut siklus berkelanjutan.

Kuli Kontrak Tionghoa era Kolonial

Pada mulanya, Nienhuys dan para pengusaha Belanda di Sumatera Timur mengandalkan hubungan mereka dengan agen-agen Inggris di Penang untuk mendapatkan pasokan tenaga kuli Tionghoa, yang didatangkan oleh mereka lewat perantaraan agen-agen Inggris di Hong Kong dari daratan Cina. Mereka juga mempelajari system yang berlangsung di kompleks perkebunan Inggris di Malaya Barat khususnya dalam mempekerjakan tenaga kuli Tionghoa ini, termasuk upah dan komisi serta jaminan yang diberikan kepada mereka.¹⁰

Dari pemantauan yang dilakukan oleh Nienhuys, orang-orang Tionghoa yang dipekerjakan sebagai kuli di pertambangan timah dan perkebunan karet terikat dalam suatu kontrak. Akan tetapi mereka tidak bekerja secara terus-menerus dan menyesuaikan diri dengan siklus yang ada pada bidang eksplorasinya. Ketika terdapat waktu jeda, atau pada saat masa kontraknya berakhir dan tidak diperpanjang lagi, para kuli Tionghoa ini menawarkan jasanya kepada perusahaan Inggris tersebut untuk bekerja di bidang lain seperti transportasi atau pelayanan di rumah-rumah orang-orang Eropa.

Akan tetapi mereka tidak memutuskan hubungan sama sekali dengan bekas majikannya atau perusahaan tempat mereka bekerja sebelumnya. Mereka masih

⁹Kok Peng The, *Protection, fiscal incentives, and industrialization in West Malaya since 1957* (Kuala Lumpur, 1977, University of Malaya Cooperative Bookshop), halaman 2. Sebelumnya, sejak 1840-an kuli kontrak ini telah digunakan oleh para investor di sector pertambangan timah.

¹⁰ David Northrup, *Indentured Labor in Age of Imperialism, 1834-1922* (Cambridge, 1995, Cambridge University Press), halaman 56. Upah dan jaminan merupakan biaya rutin yang dikeluarkan oleh pengusaha untuk mempekerjakan para kuli kontraknya, sementara itu komisi hanya diberikan ketika mereka membutuhkan tenaganya secara insidental di luar kerja rutin di kebun dan di tambang.

membantu sejauh kemampuan yang mereka miliki memungkinkan. Salah satu bantuan yang ditunjukkan oleh para bekas kuli kontrak ini, khususnya mereka yang telah tua dan tidak mampu lagi bekerja secara fisik, adalah dalam hal perekrutan tenaga kerja baru yang didatangkan dari Tiongkok. Orang-orang ini atas tanggungan biaya perusahaan dikirim ke negeri Tiongkok lewat Hong Kong dengan maksud untuk mengunjungi kampung halamannya. Di sana dia akan membujuk tenaga muda agar bersedia bekerja bagi perusahaan Barat di Malaya dengan jaminan gaji rutin dan tunjangan lainnya. Dari hasil perekrutan ini orang-orang tersebut mendapatkan komisi yang jumlahnya ditetapkan oleh pengusaha. Orang-orang yang dikirim untuk merekrut tenaga baru ini disebut dengan istilah *khehtau*.¹¹

Setelah mempelajari lebih cermat tentang proses perekrutan dan hubungan antara komunitas kuli kontrak Tionghoa di pantai barat Malaya, bukan hanya di perkebunan karet melainkan juga di kebun kelapa sawit dan tambang timah, Nienhuys memutuskan untuk menghubungi agen-agen Inggris setelah kondisi politik memungkinkan untuk itu sebelum tahun 1871.¹² Lewat sejumlah penghubung, Nienhuys berhasil mendapatkan jaminan dari rekan-rekannya pengusaha Inggris di Malaya tentang penyediaan kuli kontrak Tionghoa yang akan didatangkan dan dipekerjakan ke Sumatera Timur.¹³

Dengan kedatangan pertama rombongan kuli kontrak Tionghoa melalui Penang ke pelabuhan Belawan Medan, Nienhuys bisa menempatkan mereka di lahan perkebunannya pada tahun 1868. Para kuli ini disediakan prasarana penginapan dalam bentuk barak-barak sederhana yang dibangun di kompleks perkebunan. Akan tetapi meskipun kuli-kuli ini dianggap memiliki pengalaman kerja di kebun, mereka tetap harus dikontrol dan dikoordinasikan dalam pekerjaannya dan juga dalam kehidupan sehari-harinya. Untuk itu Nienhuys memandang perlu untuk mengangkat seseorang

¹¹ Qing Huangyan, *The overseas Chinese and the 1911 revolution, with special reference to Singapore and Malaya* (Kuala Lumpur, 1976, Oxford University Press), halaman 23. Terutama para *khehtau* ini sangat dikenal di Propinsi Fukkian bagian selatan, tempat orang-orang dari etnis Han bermukim yang mendominasi jumlah kuli kontrak Tionghoa di Malaya.

¹² Hubungan antara Belanda dan Inggris sejak Traktat London disahkan pada tahun 1824 diwarnai dengan ketegangan politik. Konflik terselubung yang disebabkan oleh petualangan individu Inggris di Bengkulu dan Kalimantan Utara, serta pembuatan traktat Siak oleh Belanda telah memaksa para pembuat kebijakan di London dan Den Haag untuk memulai kembali negosiasi diplomatik mereka. Atas dasar berbagai pertimbangan politik dan ekonomi, London akhirnya bersedia mengakui keabsahan kekuasaan Belanda atas Sumatra sebagai imbalan pengakuan Belanda terhadap dominasi Inggris di Malaya. Periksa Anon, "het gewijzigd ontwerp van een tractaat met Groot Britannië betreffende Sumatra", dalam *TNI*, tahun 1871, halaman 478

¹³ A.G. de Bruijn, *De Chineezen ter Oostkust Sumatra* (Leiden, 1918, Oostkust van Sumatra Instituut), halaman 80

dari mereka yang dipercaya menjadi koordinator sekaligus menjadi perantara bagi Nienhuys untuk menyampaikan perintah-perintah kerja kepada kuli kontraknya. Orang yang diserahi untuk menjadi koordinator ini disebut sebagai *laukeh* atau mandor¹⁴

Akan tetapi kesulitan dalam mengatur para pekerja kuli kontrak pertama ini segera terjadi pada awal kedatangan mereka di sana. Ternyata banyak dari orang-orang ini yang direkrut secara paksa atau menjadi korban penipuan oleh agen-agen yang dikirim dari Malaya (para *khehtauw*), yang lebih banyak memikirkan komisi daripada mempertimbangkan keseriusan calon pekerja. Karena harus memenuhi tuntutan kuota pekerja yang dipedan oleh Nienhuys, mereka lebih banyak menyisihkan tenaga yang kurang baik sebagai kuli sementara tenaga yang lebih baik digunakan di Malaya.¹⁵

Sampai tahun 1873 Nienhuys masih tergantung pada Penang bagi pengiriman pekerja dari Tiongkok, yang kebanyakan adalah penduduk asli di sana (*sinkeh*).¹⁶ Mereka yang tidak mampu berbahasa Melayu atau Belanda dan Inggris sering menimbulkan kesulitan bagi Nienhuys untuk mengatur kinerja para kuli kontraknya. Persoalannya adalah tenaga yang datang ini berbeda dengan kuli kontrak Tionghoa yang dipekerjakan di Malaya. Mereka yang dikirim ke Sumatera Timur berasal dari Propinsi Kwangtung, khususnya dari daerah Tiochiu. Orang-orang ini semuanya terdiri atas tenaga kerja pria yang akan hidup sendiri di lokasi perkebunan. Mereka kemudian akan mendapatkan istri orang-orang pribumi setempat, yang uniknya juga disediakan oleh perkebunan untuk membentuk keluarga dengan mereka.

Gelombang kedatangan tenaga calon kuli kontrak ini kemudian terus berlangsung setiap tahun bersamaan dengan perluasan lahan perkebunan tembakau Deli Maatschappij. Pada tahun-tahun berikutnya, dengan adanya keterbatasan jumlah pelamar kerja dari Kwangtung, orang-orang dari propinsi lain direkrut dan dipekerjakan di perkebunan tembakau Sumatera Timur. Mereka juga berasal dari Propinsi Fukkien seperti tenaga kuli di Malaya, kemudian diikuti juga dengan orang-orang dari daerah

¹⁴ Annabelle R. Gambe, *Overseas Chinese Entrepreneurship and Capitalist Development in Southeast Asia* (New York, 2000, St. Martin Press), halaman 82. Sistem ini terjadi juga di kebun-kebun karet dan kelapa sawit di Malaya Barat.

¹⁵ Anthony Reid, "Early Chinese Migration in North Sumatra", dalam Jerome Ch'en and Nicholas Tarling, *Studies in the Social History of China and Southeast Asia* (Cambridge, 1970, Cambridge University Press), halaman 298

¹⁶ G. William Skinner, "Creolized Chinese Society in Southeast Asia", dalam Anthony Reid, *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese* (Hawai, 2001, University of Hawai'i Press), halaman 58.

Khongfoe. Gelombang terakhir dari kuli kontrak Tionghoa ini berasal dari daerah Hakka.¹⁷

Pemerintah kolonial Hindia Belanda yang sejak awal memantau aktivitas Nienhuys dan mulai mendengar rencananya untuk mendatangkan pekerja dari luar, khususnya kuli kontrak Tionghoa sejak tahun 1865, telah mempertimbangkan resiko yang akan terjadi. Akan tetapi karena tidak memiliki aparat administratif di wilayah ini, pemerintah Batavia tidak bisa melakukan intervensi secara memadai. Kontrolir di Serdang sebagai satu-satunya pejabat Belanda yang ada di sana tidak berwenang untuk mencegah Nienhuys melakukan hubungan dengan agen-agen Inggris di Malaya. Oleh karenanya untuk menghindari masalah yang bisa muncul dan mengganggu stabilitas keamanan di wilayah para sultan Melayu akibat tindakan Nienhuys ini, Batavia mengeluarkan sebuah peraturan yang mengontrol keberadaan para kuli kontrak Tionghoa jika mereka sudah bekerja dan tinggal permanen di lahan perkebunan Nienhuys. Pada peraturan yang diterbitkan tahun 1866, khususnya pasal 5, tercatat ketentuan sebagai berikut

*Zonder vergunning van het hoofd van het plaatselijk bestuur mag de Oostersche Vreemdeling, die tijdelijk is toegelaten, zich niet verder dan tien palen van de plaats van zijn verblijf verwijderen. Tot het bezoeken van plaatsen in een aangrenzend gewest gelegen, wordt bovendien de vergunning vereischt van het hoofd van gewestelijk bestuur aldaar, en bij verdere reizen, die van den Gouverneur Generaal.*¹⁸

Tanpa ijin dari kepala pemerintah daerah, orang Timur Asing yang diijinkan sementara, tidak boleh meninggalkan kediamannya dalam jarak lebih dari 10 paal. Untuk mengunjungi tempat yang terletak di daerah perbatasan, selain itu ijin harus diminta dari kepala pemerintah wilayah di sana dan dalam perjalanan jangka panjang, ijin dari Gubernur Jenderal.

Sebenarnya peraturan di atas berlaku untuk seluruh Hindia Belanda, khususnya bagi orang Timur Asing (*Vreemde Oosterlingen*). Peraturan ini menjadi dasar bagi sistem pemukiman mereka (*wijkstelsel*), terutama di kota-kota di wilayah pemerintah Hindia

¹⁷Anon, "Chineezen en andere vreemde oosterlingen in Nederlandsch Indië", dalam *Volkstelling*, 1930, jilid VII, halaman 92-93. Orang-orang Hakka atau *kheh* berjumlah paling sedikit dibandingkan kelompok lain, karena hanya merupakan pelengkap dari kebutuhan yang ada. Dalam perkembangannya jumlah orang Hokkian lebih cepat meningkat. Selain proses asimilasi mereka yang lebih cepat dengan penduduk pribumi sehingga menciptakan kelompok peranakan, juga kedatangan dari Penang dan Malaya (wilayah *Straits Settlement*) setelah tahun 1871 mendorong pertumbuhan jumlah pemukim Tionghoa Hokkian. Umumnya mereka datang tidak lagi sebagai kuli kontrak tetapi sebagai pedagang dan tinggal di kota-kota besar.

¹⁸*Staatsblad van Nederlandsch Indië over het jaar 1866 no. 56.*

Belanda. Akan tetapi pemerintah Batavia kemudian menganggap bahwa ketentuan ini sesuai untuk diterapkan juga di lahan perkebunan Pantai Timur Sumatra, sebagai sarana pengontrol kegiatan ekonomi dan mencegah terjadinya interaksi antara kuli kontrak Tionghoa pendatang ini dan penduduk setempat yang berpotensi konflik.

Akan tetapi bagi pemerintah di Batavia, peraturan ini masih belum efektif untuk mencegah terjadinya gejolak yang ditimbulkan oleh keberadaan para kuli Tionghoa ini. Selain untuk mencegah konflik yang bisa terjadi antara mereka dan penduduk pribumi, sebuah peraturan diperlukan juga untuk menghindari gejolak di antara para kuli atau masuknya unsur-unsur provokatif di antara para kuli pendatang. Berdasarkan pertimbangan ini pada tahun 1868, setelah Nienhuys mengajukan ijin untuk mendatangkan kuli dari Tiongkok, pemerintah Batavia mengeluarkan peraturan tambahan yang khusus berlaku di wilayah Pantai Timur Sumatera. Dalam pasal 1 peraturan ini tercatat sebagai berikut

*Wanneer Oostersche vreemdelingen als huurlingen ten behoeve van eenige onderneming van landbouw, handel of nijverheid in Nederlandsch Indië worden aangebragt, is de huurder verplicht zorg te dragen, dat door hen het voorschrift van art 1 der ordonnancie van 1 Junij 1866 (Staatsblad no. 56) worde nagekomen, en bij gebreke van dien aansprakelijk voor de voldoening der bij dat artikel bedreigde geldboete.*¹⁹

Ketika orang Timur Asing didatangkan sebagai pekerja kontrak demi kepentingan perusahaan perkebunan, perdagangan atau industri di Hindia Belanda, penyewa mereka wajib memperhatikan agar oleh mereka ketentuan dalam pasal 1 peraturan tanggal 1 Juni 1866 (Lembaran Negara nomor 56) harus dipatuhi dan dengan pelanggaran, wajib untuk membayar denda uang yang diancamkan pada pasal ini.

Ketentuan ini lebih tegas dan memuat ancaman pidana dibandingkan peraturan sebelumnya. Dari situ bisa disimpulkan bahwa pemerintah Batavia sebenarnya memiliki kekhawatiran pada langkah Nienhuys mendatangkan pekerja asing, namun karena tidak bisa mengintervensi aktivitas di luar lingkup kewenangan politiknya, Batavia hanya mampu mengancam Nienhuys dan dengan demikian menyerahkan tanggungjawab sepenuhnya kepada pengusaha tersebut atas stabilitas keamanan di wilayah *zelfbestuur*.

¹⁹*Staatsblad van Nederlandsch Indië over het jaar 1868 no. 8.*

Setelah disahkannya Traktat Sumatra pada tahun 1871, peluang bagi Nienhuys untuk langsung mengimpor kuli kontrak dari daratan Tiongkok terbuka. Langkah ini diduga akan lebih efektif dan lebih hemat daripada memanfaatkan tenaga *khehtauw* dari Penang. Akan tetapi ketegangan politik yang memuncak dalam Perang Aceh pada bulan April 1873 dan diikuti dengan penaklukan secara diplomatik para sultan Melayu di Sumatera Timur oleh Batavia kini membatasi kebebasan Nienhuys dan memberi kesempatan pemerintah Batavia mengintervensi langsung kehidupan usahanya, khususnya berkaitan dengan kehadiran kuli kontrak. Hal ini tampak dari peraturan pertama yang dikeluarkan oleh pemerintah Batavia setelah pembuatan kontrak politik dengan raja-raja Melayu pada tahun 1873, yang langsung menyinggung keberadaan kuli kontrak Tionghoa di Medan dan sekitarnya. Dalam pasal 1 peraturan tahun 1873 dimuat aturan berikut ini

Wanneer Oostersche vreemdelingen als huurlingen ten behoeve van eenige onderneming van handel, landbouw of nijverheid binnen de residentie Oostkust van Sumatra worden aangebragt, is de eigenaar of administrateur van zoodanige onderneming verplicht binnen acht dagen eene opgave aan het plaatselijk bestuur in te dienen, inhoudende de namen van den huurder en van de huurlingen, de geboorteplaats en de laatste woonplaats der huurlingen, voor welken tijd, voor welk werk en tegen welk loon de huur is aangegaan, en hoeveel aan voorschot is genoten²⁰.

Ketika orang Timur Asing sebagai tenaga kontrak demi kepentingan perusahaan perdagangan, perkebunan atau industri didatangkan di wilayah Karesidenan Pantai Timur Sumatra, pemilik atau administratur perkebunan wajib dalam waktu delapan hari mengajukan laporan kepada pemerintah daerah yang memuat nama penyewa dan tenaga kontrakan, tempat lahir dan tempat tinggal terakhir kuli, selama berapa waktu, bekerja apa dan dengan upah berapa serta berapa uang muka yang diberikan.

Dari ketentuan tersebut tampak bahwa kini pejabat daerah berhak mengontrol proses transaksi dan migrasi dari para pekerja asing yang bekerja di perkebunan-perkebunan milik Deli Maatschappij dan perusahaan Belanda lainnya. Dengan demikian intervensi pemerintah Batavia terhadap kehidupan kuli kontrak Tionghoa dimulai.

Kondisi di atas juga membuka peluang bagi proses mengakhiri kedatangan kuli kontrak dari daratan Tiongkok. Atas tekanan residen Pantai Timur Sumatera dan pertimbangan efektivitas serta keamanan, Nienhuys setuju untuk tidak lagi

²⁰*Staatsblad van Nederlandsch Indië over het jaar 1875 no. 59.*

mendatangkan pekerja dari daratan Tiongkok tetapi mengalihkan perhatiannya ke Jawa. Sementara itu pemerintah kolonial kemudian juga memandang perlu mengeluarkan peraturan baru untuk mengatur hubungan kerja antara perusahaan dan kuli kontrak, termasuk juga resiko hukum yang dibebankan apabila terjadi pelanggaran atas aturan-aturan itu. Peraturan ini baru diterbitkan pada tahun 1880 setelah melewati pengamatan dan pengalaman terhadap struktur yang ada di dunia perkebunan.²¹

Di bawah peraturan baru ini, kuli kontrak Tionghoa bukan hanya berada dalam kondisi kerja di dunia perkebunan yang terpisah secara geografis dari lingkungan sosial sekitarnya, namun juga menjadi terintegrasi dalam struktur yang diciptakan melalui kerjasama antara pemerintah kolonial dan pengusaha perkebunan. Di antaranya pemukiman mereka juga diatur secara hukum, termasuk gaji, fasilitas dan kehidupan sosialnya. Meskipun mungkin menerima gaji lebih tinggi daripada tenaga yang didatangkan dari Jawa, kehidupan sosial kuli Tionghoa hampir sama. Mereka berada dalam struktur yang sama. Bahkan setelah selesai masa kontrak, kuli kontrak Tionghoa ini tidak memiliki peluang kembali ke tanah asalnya dibandingkan dengan kuli kontrak dari Jawa.²²

Status “Cina Kebon Sayur”

Setelah terlepas dari ikatan kontrak, bekas kuli kontrak Tionghoa kemudian tinggal bebas. Dari tabungan yang mereka miliki atau dari sumber lain, mereka bisa mendapatkan sebidang tanah dan membangun suatu perkampungan secara kolektif. Dari situ mereka kemudian menggarap lahan pekarangannya dengan menanam tanaman. Umumnya mereka menanam sayuran untuk kepentingan memenuhi kebutuhan pangan. Dari lahan yang sempit, mereka bisa menghasilkan produksi tanaman hanya sebatas bagi kehidupan subsistensi mereka.

²¹Peraturan ini dikenal dengan istilah *Koeliordonnantie* dan dimuat dalam *Staatsblad van Nederlandsch Indië* tahun 1880 nomor 113.

²²Menurut perhitungan yang dimuat dalam *Koloniaal Verslag* tahun 1914-1915, meskipun diduga lebih merupakan perkiraan daripada berdasarkan sensus secara cermat, jumlah kuli kontrak Jawa adalah 92 ribu orang sementara kuli kontrak Tionghoa 58 ribu orang. Meskipun mereka mendapatkan berbagai fasilitas kesehatan dan kesejahteraan sosial, kehidupan mereka di kebun tidak bisa disebut nyaman dibandingkan warga kota yang bebas dan tidak terikat dengan kontrak. Kuli Tionghoa lebih banyak bekerja di kebun tembakau, yang dalam hal ini berpotensi konflik dengan sistem jalur dalam hukum adat agraria Melayu, dibandingkan kuli Jawa yang bekerja di kelapa sawit dan karet. Periksa C. Lekkerkerker *Land en Volk van Sumatra* (Leiden, 1916, E.J. Brill), halaman 271.

Meskipun mereka hidup berbaur dengan masyarakat sekitarnya dan banyak dari mereka yang kemudian membentuk rumahtangga bersama wanita pribumi setempat, dan mengadopsi budaya setempat, karena kondisi fisik dan alami yang dimilikinya kehidupan mereka tetap terbatas pada kehidupan subsistensi. Banyak dari mereka yang sejak terlepas dari ikatan sebagai kuli kontrak, dengan ketidakmampuan dalam membaca dan menulis, tidak tercatat sebagai warga negara koloni Hindia Belanda (*Nederlandsch Onderdaanschap*) dan sebagai konsekuensinya juga tidak tercatat sebagai warga negara Indonesia setelah kemerdekaan pada tahun 1945.²³

Lokasi tempat mereka bermukim masih terletak di sekitar kompleks perkebunan lama dan umumnya berada di pinggiran kota, seperti di Tanjung Morawa, Labuhan Deli, Kota Bangun dan beberapa tempat lain. Dengan daerah sub-urban yang didominasinya, mereka beresiko tergusur apabila terjadi proses perubahan dalam morfologi kota, seperti perluasan lahan atau proyek pembangunan infrastruktur lainnya. Penggusuran ini harus mereka alami tanpa bisa menuntut ganti rugi yang memadai karena status mereka yang sering tidak tercatat sebagai penduduk, seperti yang telah disebutkan di atas.

Di lokasi pemukiman yang lebih permanen, seperti di Tanjung Morawa, komunitas ini bisa membangun identitas lokalnya dengan kehidupan sosial. Mereka umumnya bisa mendapatkan kehidupan ekonomi yang lebih baik, sehingga pergaulan sosial bisa tetap dipertahankan. Sebagai bukti dari hal ini, di suatu lokasi pemukiman ditemukan sebuah kelenteng yang menunjukkan adanya aktivitas kolektif baik secara sosial maupun religius. Daerah tempat mereka tinggal ini sering dikenal dengan sebutan Pecinan Kebon Sayur, karena sejak awal komunitasnya hidup dari menanam sayuran.

Sampai sekarang kondisi komunitas Tionghoa yang dikenal sebagai Cina Kebon Sayur masih jauh berbeda secara sosial dan ekonomi dibandingkan etnis Tionghoa yang tinggal di pusat-pusat perkotaan. Perbedaan ini menunjukkan pola yang sama antara komunitas etnis Tionghoa yang hidup dan bekerja sebagai kuli kontrak, dengan semua resiko aturan pembatasan yang berlaku pada dirinya, dan komunitas Tionghoa yang hidup bebas dan tinggal di pusat kota Medan seperti keluarga Chong A Foei. Seperti halnya dahulu, mereka juga tidak terjangkau oleh struktur sosial yang

²³Hal ini yang mengakibatkan adanya kesalahan dalam perhitungan jumlah orang Tionghoa di Medan. Meskipun diakui bahwa etnis Tionghoa di Medan menduduki posisi yang penting dalam kuantitas dan kualitas, pada kenyataannya jumlah mereka tidak sampai seperdelapan jumlah penduduk. Diduga hal ini berasal dari kenyataan bahwa jumlah orang Tionghoa kebun sayur ini tidak tercatat dalam sensus. Periksa Leo Suryadinata, *Indonesia's population: ethnicity and religion in a changing political landscape* (Singapore, ISEAS, 2003), halaman 76.

dibangun oleh pemerintah pusat seperti pada era kolonial, yaitu di luar jangkauan para opsir Tionghoa.

Akan tetapi kondisi kehidupan telah banyak berubah dibandingkan era kolonial yang didominasi oleh segregasi sosial yang pluralistis. Generasi berikutnya, sejauh mereka memiliki kemampuan, berusaha keluar dari siklus turun-temurun yang diwariskan oleh orangtuanya. Sejumlah keluarga mereka telah berhasil mengirimkan anak-anaknya ke sekolah di pusat-pusat kota seperti Medan, Batam dan Jakarta. Beberapa telah berhasil meraih penghidupan lebih baik, meskipun juga harus menghadapi kendala dalam bidang administratif karena kesulitan untuk menyelesaikan persoalan dokumen yang membuktikan kewargaan mereka.

Penutup

Melihat kembali sejarah yang telah dialami oleh etnis Tionghoa, khususnya para bekas kuli kontrak dan keturunannya yang tinggal di Medan, mereka menunjukkan bentuk kehidupan subsistensi murni, yaitu suatu bentuk kehidupan yang lebih mengutamakan selamat daripada menghadapi tantangan perubahan zaman. Meskipun dengan kehidupan yang terbatas untuk bisa memenuhi kebutuhan primer, mereka tetap bertahan. Dalam fluktuasi zaman baik pergolakan politik maupun krisis ekonomi, mereka memang menunjukkan kemampuan untuk tetap bertahan dengan eksistensinya.

Ketahanan tersebut tampak dari usaha mereka untuk tetap mempertahankan identitasnya dan melestarikan ikatan sosial yang dilandasi dengan nilai-nilai adat atau tradisi. Ini terlihat dari masih dipertahkannya simbol-simbol budaya yang mereka gunakan sebagai suatu bentuk ikatan etnis dan sosial. Di era pergolakan, seperti pada peristiwa Mei 1998, daerah pemukiman mereka tidak menjadi korban ketika kerusuhan ini menggunakan standar politik dan ekonomi, seperti halnya ketika terjadi peristiwa revolusi sosial di Medan pada bulan Maret 1946.

Penampilan fisik yang menunjukkan kondisi di bawah standar ekonomi dan ikatan sosial budaya yang kuat secara internal telah menyelamatkan komunitas Tionghoa bekas kuli kontrak ini dan keturunan mereka, meskipun mereka harus menerima kenyataan bahwa sejak awal generasi pertama mereka termasuk kelompok yang terpinggirkan dalam struktur kehidupan sosialnya. Selama hampir satu abad mereka berada dalam struktur yang hampir tidak berubah, dan baru setelah generasi ketiga mereka mampu menembus batasan-batasan yang diterapkan oleh struktur.

Terobosan ini telah mengakhiri periode struktur lama dan mengawali pembentukan struktur baru dengan generasi baru.

PENENTUAN SUKSESI KEPEMILIKAN USAHA KOMUNITAS TIONGHOA SURABAYA DALAM ERA GLOBALISASI

Ong Mia Farao Karsono & Widjojo Suprpto

Chinese Department of Petra Christian University Surabaya (INDONESIA)
ongmia@peter.petra.ac.id & joe.suprpto@gmail.com

Abstrak

Etnis Tionghoa terkenal mahir mengelola bisnis, jarang yang menjadi pegawai sebuah perusahaan. Realita yang unik ini sangat menarik perhatian masyarakat negara Barat maupun Indonesia, untuk itu artikel ini bertujuan meneliti penentuan suksesi usaha kepemilikan keluarga etnis Tionghoa akan jatuh pada anak yang mana dalam sebuah keluarga. Menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif, karena meneliti fenomena membutuhkan interaksi antara peneliti dengan responden dan peneliti sendiri bertindak sebagai instrumen penelitian. Dari hasil wawancara dengan para responden ditemukan bahwa ada suksesi yang jatuh pada anak lelaki sulung, ada yang jatuh pada anak lelaki kedua. Suksesi jatuh pada anak kedua karena anak sulung menolaknya. Fenomena demikian ini sesuai dengan konsep kedudukan anak lelaki dalam keluarga etnis Tionghoa, dan juga konsep Konfusianisme yang mengatakan anak harus berbakti kepada orang tua. Pada sisi lain, anak sulung yang menolak perintah orang tua, menunjukkan tradisi bakti anak terhadap orang tua dalam konsep Konfusianisme sudah mengalami pergeseran, yang awalnya diterapkan secara ketat, sekarang lebih bersifat toleransi.

Kata kunci: Suksesi, usaha, keluarga, etnis Tionghoa, anak

PENDAHULUAN

Dalam berbisnis, etnis Tionghoa terkenal memegang adat istiadat leluhur mereka yang unik dan sangat menarik perhatian masyarakat negara Barat maupun Indonesia. Hsu, R. (2008) pernah mengatakan bahwa budaya leluhur etnis Tionghoa banyak dilandasi nilai-nilai tradisi Konfusius, seperti kehidupan yang harmonis dengan menghormati leluhur, keluarga dan relasi, serta penekanan pada pendidikan moral serta integritas seseorang. Selain itu, ada banyak nilai-nilai tradisi yang selalu ditekankan dalam keluarga-keluarga orang Tionghoa, seperti hemat, kerja keras, dan harga diri (p.24). Dengan demikian usaha kepemilikan etnis Tionghoa merupakan topik yang sangat menarik untuk diteliti. Ditambah lagi selama ini yang banyak diteliti orang adalah usaha etnis Tionghoa dalam bidang manajemennya, masih jarang yang meneliti dari segi budayanya.

Urgensi penelitian ini dapat memberi kontribusi cara penentuan suksesi usaha kepemilikan keluarga etnis Tionghoa kepada generasi berikutnya yang diteliti dari segi budaya etnis Tionghoa. Dengan demikian penelitian ini dapat digunakan sebagai acuan bagi pengusaha lain yang juga harus mewariskan usahanya kepada pewarisnya. Umumnya pembahasan suksesi ditinjau dari segi manajemennya, seperti berita dalam surat kabar Jawa Pos pada hari Jumat 26 April 2013 (Res/c4/dos, 2013, hal.7) yang menulis tentang suksesi dari segi strategi bisnisnya, dikatakan yang terpenting generasi penerus sudah harus dipersiapkan; penerus usaha boleh menangani rencana bisnis; menjalin hubungan yang seimbang antar anggota keluarga. Sementara berita yang ditulis dalam surat kabar Jawa Pos pada hari Sabtu 27 April (Nor/c6/ayi, 2013, hal.10) menginformasikan, bahwa suksesnya sebuah usaha keluarga dari kejujuran dan semangat kerja keras pengelola usaha keluarga. Jadi tidak meneliti suksesi diberikan kepada anak ke berapa dalam sebuah keluarga. Bila suksesi dilakukan dengan benar akan menghindari kebangkrutan. Hal ini akan memberi kontribusi lapangan pekerjaan bagi buruh Indonesia.

Mengenai pengertian tentang “usaha keluarga”, sampai saat ini belum ada definisi yang diakui secara universal. Beberapa ahli berusaha mendefinisikan secara menyeluruh tentang “usaha keluarga” ini, tetapi rumitnya pertalian kekeluargaan dan dinamika dalam keluarga membuat para ahli saling berargumentasi dengan definisi yang telah dibuat. Fock, S. T. (2009), membatasi definisi “usaha keluarga” atas empat faktor, yaitu (1) derajat kepemilikan (*degree of ownership*), (2) manajemen oleh anggota keluarga (*management by family members*), (3) tingkatan keterlibatan keluarga (*extent of family involvement*), (4) potensi untuk diwariskan ke generasi selanjutnya (*potential for transfer to the next generation*) (hal.19). Masih terkait dengan definisi tentang “usaha keluarga”, menurut Susanto, A.B.& Patricia Susanto (2013) dalam istilah bisnis, “usaha kepemilikan keluarga” dibedakan menjadi dua kategori. Pertama adalah *family owned enterprise* (FOE), yaitu perusahaan yang dimiliki keluarga, tetapi pengelolaannya dilaksanakan oleh seorang profesional yang bukan berasal dari anggota keluarga pendiri. Anggota keluarga pendiri hanya berperan sebagai pemilik modal dan tidak melibatkan diri dalam proses di lapangan. Kategori “usaha kepemilikan keluarga” kedua adalah *family business enterprise* (FBE), yaitu usaha kepemilikan keluarga yang baik modal maupun urusan lapangan dikerjakan sendiri oleh anggota keluarga. Dalam usaha kepemilikan keluarga jenis ini posisi kunci pengelolaan usaha dikendalikan oleh anggota keluarga (p. 21). Dalam penelitian ini memilih usaha kepemilikan keluarga

kategori FBE menurut Susanto.& Patricia Susanto dan dibatasi oleh empat faktor yang diutarakan oleh Fock (2009) tersebut sebagai narasumber untuk dilakukan wawancara.

Menurut observasi penulis, informasi yang diberitakan adalah mengenai pengelolaan usaha kepemilikan keluarga etnis Tionghooa generasi pertama, misalnya kebangkrutan dari PT Kasogi Internasional Terbuka. yang berasal dari Surabaya, juga merupakan usaha keluarga generasi pertama. Jarang ada penelitian yang menelusuri suksesi usaha keluarga pada generasi kedua. Pada hal kesuksesan usaha keluarga justru terletak bagaimana suksesi setelah pendiri membuat jaya perusahaan kemudian menurunkan hak kepemimpinan kepada generasi kedua. Pemilik usaha generasi kedua dalam penelitian ini mengacu pada usaha keluarga yang bidang keuangan dan putusan strategi usaha sudah dikendalikan oleh penerus. Dengan tidak memperhitungkan anak tersebut harus tiap hari berada di perusahaan atau tidak, tetapi mengacu pada hampir semua pengelolaan keuangan sudah dijalankan oleh anak dari pendiri usaha keluarga tersebut. Dengan alasan jaranganya yang mendiskusikan suksesi usaha keluarga generasi kedua, artikel ini meneliti seluk beluk tentang siapa sebagai pewaris kepemilikan usaha keluarga generasi kedua etnis Tionghoa di Surabaya? Mengapa demikian?

Istilah “generasi” pewarisan usaha keluarga pada penelitian ini, bukan merujuk pada pengertian “generasi” yang mengacu pada orang Tionghoa yang ayah dan ibu mereka adalah orang dari negara Tiongkok yang imigran ke Indonesia, atau hanya salah satu dari ayah atau ibu mereka berasal dari negeri Tiongkok. Dengan perkataan lain orang Tionghoa generasi kedua adalah anak dari baik orang Tionghoa totok ataupun Tionghoa yang sudah lahir di Indonesia. Istilah totok mengacu pada pendapat Noordjanah, A. (2010), yang mengatakan bahwa Tionghoa totok adalah orang yang berasal dari negeri Tiongkok yang bermigrasi ke Indonesia dan tinggal di Indonesia maupun menikah dengan penduduk Indonesia. Orang Tionghoa totok ini ada yang tetap sebagai warga negara Tiongkok hingga meninggal dunia, ada yang sebelum meninggal telah menjadi warga negara Indonesia (hal.45). Penelitian ini tidak membedakan totok yang masih warga negara Tiongkok atau sudah menjadi warga negara Indonesia. Tidak pula membedakan etnis Tionghoa yang sudah lahir di Indonesia. Istilah “generasi kedua” pada penelitian ini melainkan mengacu pada pengertian keturunan ke berapa dari pendiri usaha keluarga tersebut. Jadi “generasi kedua” dalam penelitian ini mengacu pada pengertian usaha didirikan oleh ayah ibu mereka kemudian sekarang dikelola oleh anaknya yang merupakan “generasi kedua” pemilik usaha keluarga tersebut.

KAJIAN PUSTAKA

Artikel ini menggunakan kajian pustaka mengenai posisi kedudukan anak lelaki sulung dalam keluarga etnis Tionghoa dan konsep Konfusianisme.

1. Kedudukan Anak Lelaki Pertama dalam Keluarga Etnis Tionghoa

Menurut Baker, H. D. R. (1979) dalam keluarga Tionghoa setelah ayahnya meninggal secara umum anak laki pertama akan menjadi penguasa dalam rumah tangga itu menggantikan peran ayahnya (hal. 28-37). Kedudukan anak lelaki sulung ini juga dipertegas oleh Sòng, B. dan Shī, B. (1999), bahwa berdasarkan urutan tua-mudanya dalam keluarga yang berperan sebagai orang tua. Orang tua mempunyai kekuasaan mengatur harta warisan, mengatur kegiatan produksi pertanian (hal. 14). Demikian juga Zhāng, D. dan Fāng, K. (2010) mengungkapkan sebuah pepatah ajaran Konfusius yang dinamakan *xiàotì zhōngyán* 孝悌忠言 yang bermakna anak-anak harus taat pada ayah dan mendengar nasihatnya, dan anak yang lebih muda harus patuh pada kakaknya. Hal ini berarti seorang anak harus mengikuti apa yang diutarakan oleh ayah atau kakaknya (hal.148).

2. Konsep Pemikiran Konfusianisme dan Adat Keluarga Orang Tionghoa

Pemikiran tentang Konfusianisme dicetuskan oleh seorang filosof Tiongkok yang sangat terkenal bernama Kǒngzǐ 孔子. Kǒngzǐ 孔子 dilahirkan pada tahun 551 SM-479 SM. Awal munculnya ajaran Konfusianisme disebabkan pada zaman kelahiran Kǒngzǐ 孔子 itu adalah zaman *Chūnqiū-Zhànguó*, pada zaman itu keadaan negara sangat kacau timbul peperangan-peperangan. Untuk mengatasi situasi politik yang kacau itulah Kǒngzǐ 孔子 mengajarkan sebuah konsep yang disebut “*lǐ* 礼” yang bermakna ‘tata cara’. Kǒngzǐ 孔子 berdasarkan pada konsep “*lǐ* 礼” ini untuk memerintah negara. Pengertian “*lǐ* 礼” menurut Kǒngzǐ 孔子, adalah semua aturan termasuk tatacara ritual kepada leluhur dan dewa-dewa, tata cara pernikahan, tata cara perkabungan dan pemakaman, tata cara pergaulan, tata cara peperangan. Semua orang harus secara ketat mematuhi tata cara yang dinamakan “*jūnjūn chénchén fufu zizi* 君君臣臣父父子子” yang bermakna ‘manusia memiliki kewajiban dan tugas menurut kedudukan, raja sebagai raja, menteri sebagai menteri, ayah sebagai ayah, anak sebagai

anak'. Tata aturan ini tidak boleh diputarbalikkan, bila tidak dipatuhinya akan terjadi kekacauan (Wáng, Sh., 2011, P. 91).

Menurut Jīn, N. (2003, p. 205), konsep persatuan anggota keluarga merupakan keindahan moral bagi rakyat Tiongkok. Masyarakat Tiongkok tradisional adalah masyarakat patriakal, yaitu berdasarkan sisilah keturunan sang ayah. Dengan demikian kekuasaan dikendalikan oleh kaum lelaki. Ayah sebagai kepala keluarga, semua anak harus patuh pada sang ayah. Keadaan semua kekuasaan dalam keluarga dikendalikan oleh sang ayah merupakan ajaran dari bakti anak kepada orang tua. Bakti anak pada orang tua dalam pengertian tidak boleh beda pendapat atau melawan. Seorang anak yang berani melawan pendapat orang dianggap sebagai orang yang tidak bermoral. Dalam sebuah keluarga memiliki dua jenis poros. Pertama adalah poros yang berpusat pada hubungan vertikal sang ayah dan sang anak laki-laki. Poros yang kedua adalah berpusat pada hubungan suami istri. Pada masyarakat patriakal di Tiongkok yang terpenting adalah poros pertama yaitu berdasarkan hubungan vertikal sang ayah dan sang anak laki-laki (Jīn, 2003, p. 206).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif, karena mengungkap fenomena suksesi yang terjadi di kalangan komunitas etnis Tionghoa. Rincian fenomena tentang siapa sebagai pewaris kepemimpinan usaha keluarga komunitas Tionghoa dalam era globalisasi dan alasannya. Paradigma penelitian kualitatif yang bersifat fenomenalogik, yaitu berorientasi pada proses berupa kata-kalimat yang menggambarkan karakteristik subjek penelitian yang tidak bermakna numerik, pernah ditegaskan oleh Sunarto (2001) bahwa pendekatan yang paling tepat adalah menggunakan kualitatif deskriptif (p.132). Data analisis dalam penelitian kualitatif deskriptif dijabarkan berupa kata-kata bukan rangkaian angka ini juga sesuai dengan pendapat yang diutarakan oleh Miles, M. B. & Huberman, A. M. (1992, p. 15).

Subjek penelitian dipilih secara *purposive*, yaitu dipilih orang-orang yang dapat mendukung perolehan segala informasi mengenai suksesi kepemilikan usaha etnis Tionghoa Surabaya. Pemilihan subjek penelitian secara *purposive*, berarti dipilih anak dari pendiri usaha tersebut. Jumlah subjek penelitian dalam penelitian ini adalah 15 orang. Untuk menjangkau lebih banyak subjek penelitian dilakukan teknik *snowball sampling* yang merupakan strategi yang baik untuk mengajak partisipan lain yang memiliki kemampuan yang hampir sama dengan orang yang mengajaknya (Dornyei, Z.

2007, p. 129). Titik awal pemilihan subjek dari teman dekat, kemudian melalui teman dekat tersebut mendapat informasi subjek lain yang dapat mendukung jawaban dari rumusan masalah penelitian ini. Wawancara dihentikan setelah data sudah jenuh. Penentuan jumlah subjek penelitian kualitatif berdasarkan titik jenuh ini sesuai dengan pendapat Daymon, C. dan Holloway (2008, p. 188-189).

Data yang diperoleh dari hasil rekaman ditranskrip dalam bentuk tanya jawab, kemudian dipilah-pilah dikelompokkan untuk menjawab fokus masalah. Proses analisis data berlangsung bersamaan dengan proses wawancara. Hal ini bermanfaat agar analisis dapat berjalan sistematis dan runtut.

HASIL TEMUAN DAN DISKUSI

Informasi yang diperoleh dari mewawancarai para responden ini, kemudian dikaitkan dengan kajian pustaka yang dipilih dalam penelitian dan dilakukan analisis. Berikut adalah rincian analisis yang ditemukan.

1. Suksesi Terkait dengan Konsep Kedudukan Anak Laki Pertama dalam Keluarga

Bila hasil penelusuran informasi yang diperoleh dari wawancara dengan 15 responden dikelompokkan dan dipilah-pilah kemudian dibuatkan tabel akan tampak rincian seperti Tabel 1 berikut ini.

Tabel 1 Penentuan suksesi usaha keluarga dan kategori alasannya

Responden	Siapa sebagai penerus	Alasan
(1)	Anak lelaki kedua.	Anak sulung pendiam dan kurang cocok bila mengelola sebuah bisnis.
(2)	Anak perempuan satu-satunya.	Tidak ada lagi anak yang lain. Anakanya sendiri juga bersedia.
(3)	Anak tertua dari dua orang pendiri usaha tersebut.	Masih menganut tradisi orang Tionghoa bahwa anak sulung harus meneruskan usaha orang tua
(4)	Anak lelaki tertua.	Orang tuanya merasa anak laki sulung pendidikannya tidak tinggi, sementara adik perempuannya lulus sarjana Inggris dan sudah mendapat pekerjaan yang sesuai dengan minatnya. Hal ini menyebabkan adiknya lebih suka berkecimpung dalam bidang profesinya sendiri. Jadi penentuan pewaris bukan karena tradisi anak lelaki tertua harus sebagai pewaris, tetapi karena situasi saat itu.
(5)	Usaha bermodal besar jatuh ketangan anak lelaki tertua. Sementara modal yang lebih kecil jatuh pada anak laki kedua	Masih menganut pada tradisi Tionghoa tentang anak laki sulung sebagai pewaris keluarga

(6)	Anak lelaki kedua.	Kakak lelaki sebagai anak sulung tidak bersedia kerana tidak telaten menjaga toko, kakaknya itu lebih suka dengan pekerjaan yang bisa keluar rumah dan bersifat dinamis.
(7)	Anak lelaki kedua (anak sulung adalah kakak perempuan, sementara ia sebagai anak bungsu)	Kakak lelaki tidak bersedia dengan alasan ia lebih suka bekerja pada perusahaan yang bukan milik ayahnya. Awalnya responden tidak bersedia tetapi melihat situasi toko akhirnya menerima suksesi ini.
(8)	Anak lelaki tertua (ia memiliki dua kakak perempuan).	Masih memegang tradisi Tionghoa anak laki sulung sebagai pewaris.
(9)	Anak tunggal lelaki, sehingga suksesi otomatis jatuh ketangan dia.	Ia merasa tidak keberatan dan memang sudah menjadi tanggung jawab anak tunggal untuk meneruskan usaha milik ayahnya.
(10)	Anak lelaki bungsu.	Sejak kecil ayahnya sudah memantau minat dan bakat putra- putrinya, jadi karena situasi bukan karena tradisi Tionghoa.
(11)	Anak lelaki pada urutan kedua dari tiga bersaudara. Ia mempunyai kakak sulung perempuan dan adik perempuan.	Menurut penuturan ayahnya, sebenarnya ketika itu tidak menganut konsep Konfusianisme yang mengharuskan anak lelaki yang harus sebagai pewaris, tetapi lebih disebabkan situasi kakaknya sudah mempunyai pekerjaan tetap.
(12)	Anak bungsu (kakak sulung lelaki dan satu kakak perempuan)	Kakak sulung lelaki setelah selesai kuliah di Tiongkok, bekerja di anak perusahaan Gudang Garam. Kakak perempuan setelah selesai kuliah menjadi guru di sekolah swasta di Surabaya. Jadi karena situasi.
(13)	Anak lelaki sulung yang pada urutan kedua dari seluruh jumlah saudaranya..	Meskipun tidak mengatakan secara eksplisit tetapi suksesi tetap jatuh pada anak lelaki, kakak perempuannya dianggap sudah menikah dan sudah mempunyai usaha sendiri.
(14)	Adik lakinya	Anak sulung lelaki tidak cocok dengan konsep pemikiran sang ayah
(15)	Anak kedua lelaki	Kakak sulung lelaki menolak karena tidak sesuai dengan minatnya. Ditambah lagi saat itu ayah menderita sakit kanker. Jadi ia menerima suksesi tersebut.

. Dari Tabel 1 ditemukan bahwa semua usaha keluarga etnis Tionghoa yang digunakan sebagai responden dalam penelitian ini, memandang anak sulung lelaki yang lebih layak ditunjuk sebagai pewaris daripada anak lelaki kedua atau anak perempuan sulung. Bila ditelusuri lebih mendalam, ternyata ditemukan bahwa sang ayah selalu menawarkan suksesi kepada anak lelaki sulung lebih dahulu, tetapi karena berbagai alasan tawaran ditolak. Ditemukan beberapa alasan anak sulung lelaki menolak menerima suksesi. Alasan-alasan tersebut antara lain: (1) karena tidak sesuai dengan minatnya; (2) tidak sesuai dengan karakter kepribadian untuk mengelola usaha; (3) sudah mempunyai pekerjaan tetap lain. (4) tidak sepaham dengan konsep pemikiran sang ayah. (4) pendidikan dari anak lelaki sulung tersebut tinggi, anak sulungnya sudah memperoleh pekerjaan yang lebih baik daripada bila mengelola toko orang tuanya sendiri.

Bila anak sulung adalah anak perempuan akan diberi warisan uang atau perhiasan tetapi bukan meneruskan usaha sang ayah. Bila responden merupakan anak tunggal dari pendiri usaha kepemilikan keluarga, suksesi pasti jatuh pada dirinya tidak peduli ia anak lelaki atau perempuan. Responden yang merupakan anak tunggal dalam penelitian ini, semuanya rela meneruskan usaha orang tua mereka meskipun tidak sesuai dengan bakat dan minat mereka, tetapi mereka mau belajar.

Jadi orang tua dari para responden yang digunakan dalam penelitian ini semuanya masih menganut salah satu konsep yang diutarakan oleh Baker (1979) bahwa anak laki pertama yang berkewajiban menggantikan orang tuanya sebagai tonggak keuangan keluarga. Sementara anak perempuan setelah menikah akan mengikuti keluarga lelaki (p.1-4). Terbukti pula orang tua para responden meskipun masih memegang tradisi Tiongkok tentang anak sulung sebagai pewaris, tetapi masih dapat disesuaikan dengan keadaan yang terjadi saat itu. Hal ini berarti tradisi etnis Tionghoa tidak terlalu ketat dipertahankan pada era globalisasi ini di Surabaya, para orang tua responden masih bertoleransi dengan pendapat anaknya. Mengenai adanya anak sulung lelaki menolak ditunjuk sebagai penerus usaha keluarga sesuai dengan pendapat yang diutarakan oleh Dascher dan Jens (1999), yaitu dalam era globalisasi ini banyak calon pewaris yang berganti profesi atau berminat di bidang lainnya, sehingga mengakibatkan suksesi berubah arah dari yang telah direncanakan (p. 1.2).

Dalam hasil wawancara juga ditemukan semua usaha kepemilikan keluarga etnis Tionghoa dalam penelitian ini, tidak ada yang berencana memakai tenaga profesional untuk meneruskan bisnisnya. Menurut mereka selain membutuhkan biaya yang besar, juga kurang percaya terhadap kejujuran pegawai dari pihak bukan keluarga. Mereka merasa anak kandung sendiri lebih cocok untuk mengelola usahanya.

2 Suksesi Terkait Konsep Konfusianisme

Ketika orang tua dari para responden memberi hak penerus usaha keluarga pada anak sulung lelaki, dan anak sulungnya menolak, orang tua mereka tidak marah melainkan terjadi toleransi solusi yang damai. Solusi tersebut adalah suksesi jatuh pada anak lelaki kedua atau selanjutnya. Bila suksesi para responden yang terjadi dihubungkan dengan konsep Konfusianisme, yang menyatakan semua orang harus secara ketat mematuhi tata cara yang dinamakan “*jūnjūn chénchén fùfù zǐzǐ* 君君臣臣父父子子” yang bermakna ‘manusia memiliki kewajiban dan tugas menurut kedudukan,

raja sebagai raja, menteri sebagai menteri, ayah sebagai ayah, anak sebagai anak'. Tata aturan ini tidak boleh diputarbalikkan, bila tidak dipatuhinya akan terjadi kekacauan (Wáng, 2003, hal.91), ternyata memang ayah sebagai ayah dan anak sebagai anak, tetapi pendapat anak dipertimbangkan oleh ayah dan ayah tidak memaksakan kehendaknya. Dengan demikian kosep Konfusianisme tentang anak harus berbakti pada orang tua dalam pengertian tidak boleh beda pendapat atau melawan sudah terjadi pergeseran pengeterapannya, di sini sudah tidak seketat saat konsep tersebut dicetuskan di Tiongkok. Demikian juga mengenai konsep Konfusianisme yang diutarakan oleh Jīn (2003, hal.206) tentang seorang anak yang berani melawan pendapat orang tua dianggap sebagai orang yang tidak bermoral, sudah terjadi pergeseran pengeterapannya. Konsep bakti anak terhadap orang tua dalam penelitian ini ditemukan bahwa anak dianggap tetap berbakti meskipun berbeda pendapat dan tidak menuruti kehendak orang tuanya.

Mengenai anak kedua yang menerima suksesi setelah mengetahui kakak sulung lelaki menolak suksesi, atau anak tunggal perempuan maupun lelaki yang meskipun bidang pendidikan sang anak tidak sesuai dengan bidang usaha orang tuanya, tetapi demi menyatakan bakti kepada orang tua, ia bersedia dengan rela meneruskan usaha milik orang tuanya. bersedia menerima tanggung jawab ini. Hal ini menguatkan hasil analisis dari Ong, M. F. K. (2012) mengenai "Situasi Konfusianisme di Surabaya" yang mengatakan konsep Konfusianisme yang paling di pahami oleh penduduk Surabaya adalah mengenai bakti anak terhadap orang tua (p.18).

Dari hasil analisis dapat disimpulkan adanya pergeseran makna bakti anak terhadap orang tua. Makna bakti anak terhadap orang tua pada zaman dicetuskannya konsep Konfusianisme mengharuskan seorang anak untuk selalu patuh terhadap apa yang dikehendaki orang tua, sementara zaman sekarang anak boleh mempunyai pendapat sendiri, boleh menentukan apa yang ia inginkan. Dari pihak orang tuapun pada aman kehidupan Konfusius bila kehendaknya tidak ditaati maka orang tua akan marah dan mengusir anak tersebut dari keluarganya, sementara pada zaman sekarang tidak demikian. Pergeseran makna bakti anak terhadap orang tua dari konsep Konfusianisme ini bila ditelusuri dari latar belakang politik saat konsep ini diceruskan oleh Konfusius adalah untuk menenteramkan negara yang saat itu selalu terjadi peperangan, sehingga diperlukan sebuah pemikiran bagaimana memulihkan kedamaian saat itu, yaitu dengan mencetuskan bahwa posisi kedudukan manusia dalam keluarga maupun negara harus tersusun rapi tidak boleh diputarbalikkan. Konsep

Konfusianisme tentang posisi kedudukan anak dalam keluarga ini dalam zaman sekarang sudah menyesuaikan arus demokrasi yang menjadi falsafah hidup semua bangsa di dunia, akibatnya secara otomatis terjadi pergeseran makna. Segala bentuk kekerasan akan mendapat kecaman dan ditolak oleh masyarakat, sebaliknya segala bentuk toleransi akan mendapat posisi di hati masyarakat.

Bila dianalisis lebih mendalam mengenai, mengapa anak sulung menolak, tetapi anak kedua tidak menolak suksesi yang diberikan oleh ayahnya kepada mereka. Hal ini disebabkan anak sulung masih melihat adanya orang lain yang dapat menggantikan dirinya, sementara anak kedua melihat sudah tidak ada orang lain yang dapat menggantikannya. Dari fenomena ini dapat juga diketahui komunitas Tionghoa tidak memandang anak perempuan sebagai pengganti penerima suksesi sebuah usaha kepemilikan keluarga. Dari hasil wawancara juga ditemukan semua anak perempuan dari pendiri usaha keluarga disekolahkan hingga jenjang yang tinggi selama anaknya mampu, sehingga anak perempuan pendiri usaha keluarga dalam penelitian ini mampu memperoleh pekerjaan yang baik. Dengan demikian meskipun tidak diberi hak menerima suksesi tidak akan kesulitan dalam mencari nafkah.

KESIMPULAN

1. Bila memiliki lebih dari satu anak, suksesi ditawarkan terlebih dahulu pada anak sulung lelaki, bila ditolak barulah ditawarkan pada anak lelaki kedua, bila ditolak oleh anak lelaki kedua barulah ditawarkan pada anak lelaki ketiga dan seterusnya. Hal ini berarti semua orang tua responden dalam penelitian ini masih memandang anak lelaki tertualah yang paling berhak atas usaha kepemilikan orang tuanya, sementara anak perempuan sulung tidak berhak meneruskan usaha keluarga tetapi diberi pendidikan tinggi dan diberi warisan berupa uang atau perhiasan.

2. Bila hanya memiliki satu anak, suksesi selalu jatuh pada anak tersebut baik lelaki atau perempuan, dan tidak ada yang menolak meneruskan usaha keluarga orang tuanya.

3. Anak sulung menolak suksesi yang diberikan ayahnya kepadanya, tetapi anak kedua tidak. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran konsep tentang bakti anak kepada orang tua menurut tradisi konsep Konfusianisme, yaitu ayah memperbolehkan anak berbeda pendapat dan terjadi proses demokrasi yang harmonis.

4. Terjadi pergeseran pemaknaan tentang bakti anak terhadap orang tua, dari pengertian seorang anak selalu harus menuruti kehendak orang tua menjadi boleh adanya penolakan karena perbedaan pendapat. Hak individu lebih menonjol pada zaman sekarang ini, individu berhak menyatakan pendapatnya, dengan perkataan lain lebih demokratis.
5. Tidak ada orang tua responden yang berencana memakai tenaga profesional dari luar anggota keluarganya sendiri, dengan alasan membutuhkan biaya besar dan kurang percaya dengan kejujurannya.

REFERENSI

1. Baker, H. D. R. (1979). *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press.
2. Daymon, C. dan Holloway. (2008). *Qualitative research methods in public relations and marketing communications*. Diterjemahkan oleh Cahya Wiratama. Yogyakarta: PT Bentang Pustaka.
3. Dornyei, Z. (2007). *Research methods in applied linguistics quantitative, qualitative, and mixed methodologies*. New York: Oxford University Press.
4. Fock, S. T. (2009). *Dynamics of family business*. Singapore: Cengage Learning Asia Pte. Ltd.
5. Hsu, R. (2008). *China fireworks*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Son.
6. Jīn, N. 金宁. (2003). *Zhonghua wenhua yanxiujiaocheng* 《中华文化研修教程》. Běijīng 北京: Rénmín Chūbǎbshè.
7. Miles, M. B. & Huberman, A. M. (1992). *Analisis data kualitatif*. Jakarta: Universitas Indonesia.
8. Nor/c6/ayi. (Sabtu, 27 April 2013). Elizabeth Halim-Lisa Subali 2 generasi bisnis tas. *Jawa Pos*.
9. Noordjanah, A. (2010). *Komunitas Tionghoa di Surabaya*. Yogyakarta: Ombak.
10. Ong, M. F. K. (2012). Confucianism situation in Surabaya. *International Journal of Academic Research*. Vol.4. No.5. September. 2012. 15-18. DOI: 10.7813/2075-4124.2012/4-5/B.3

11. Res/c4/dos. (Jumat, 26 April 2013). Bisa suksesi, Bisa sukses. *Jawa Pos*. Halaman 7.
12. Sòng, B. 宋柏年 & Shī, B. 施宝义. (1999). *Zhōngguó wénhuà dúběn* 中国文化读本. Běijīng 北京: Shāngwù yìnshūguǎn.
13. Sunarto. (2001). *Metodologi penelitian ilmu-ilmu sosial dan pendidikan*. Surabaya: UNESA University Press.
14. Susanto, A.B.& Patricia Susanto, *Dragon Network: Inside stories of the most successful Chinese family businesses*, Singapore: Hohn Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd., 2013, p. 21.
15. Wáng, Sh, 王顺洪. (2003). *Zhōngguó gāikuàng* 《中国概况》. Běijīng 北京: Běijīng Dàxué Chūbǎnshè.
16. Zhāng, D. 张岱年 dan Fāng, K. 方克立. (2010). *Zhōngguó wénhuà g ài l ǎn*. Běijīng 北京: Běijīng shīfàn dàxué chūbǎnshè.

KETIKA OOM & TANTE MENJADI SUSU' & A'I, MAKA PECINAN MENJADI GANGNAM STYLE¹

Freddy H Istanto

Dosen Jurusan Arsitektur-Interior

Universitas Ciputra

Surabaya

ABSTRAK:

Perkembangan sosial budaya Tionghoa di Surabaya tidak lepas dengan kondisi politik-ekonomi yang berlangsung saat itu. Belanda memetakan wilayah kota berdasarkan kelompok etnis. Peta wilayah kota-pun kemudian berkembang, faktor ekonomi kemudian merubah kembali penguasaan kawasan. Pecinan lama ditinggalkan dan wilayah pemukiman elite kota-pun berpindah dari dulunya dihuni oleh mereka yang berbahasa Belanda. Kini dihuni oleh Orang2 Tionghoa yang berbahasa Mandarin.

Politik Orde Baru yang anti-China, juga penetrasi globalisasi, membuat generasi Tionghoa Milenium Tiga tidak lagi memegang kebudayaan leluhurnya. Tetapi berpaling pada kebudayaan global. Termasuk memuja budaya baru, *K-pop (Korean-pop)*.

Kata Kunci: Pecinan, Kawasan kota lama Surabaya, Kawasan kota baru Surabaya, Orde Baru, budaya Global.

PECINAN SURABAYA.

Menurut peta 1850an, Kota Surabaya dibagi oleh Belanda menjadi tiga kawasan. Kota yang dirancang dengan konsep Kota benteng itu dibagi menjadi kawasan untuk orang-orang Belanda, Kawasan Pecinan untuk orang-orang Tionghoa serta kawasan untuk orang Melayu dan Arab. Kawasan untuk orang-orang Belanda berada di sebelah Barat. Dibatasi secara kuat oleh alam, yaitu Kalimas yang saat itu menjadi urat nadi transportasi perekonomian. Di sebelah Timur Kalimas, ada dua kawasan. Kawasan ini pemisahnya adalah Jalan. Jalan itu adalah jalan Kembang Jepun sekarang, yang dulunya bernama *Handelstraat*.² Di Utara di

¹ Makalah untuk Konferensi Internasional, "*Chinese-Indonesians: Their Lives and Identities*" tahun 2013 di Semarang.

² *Handelstraat* berarti Jalan Perdagangan. *Handels* berasal dari bahasa Belanda yang berarti perdagangan, *Straat* berarti jalan. Jalan ini sampai sekarang kesohor sebagai wilayah perdagangan.

tetapkan menjadi kawasan untuk orang-orang Melayu dan Arab. Sedang kawasan di selatan Jalan Kembang Jepun dihuni oleh orang-orang China. Kawasan ini kemudian memang dikenal sebagai kawasan Pecinan Surabaya.



Gambar 1: Peta Surabaya tahun 1850an

Di kawasan ini ditemui tiga rumah Abu terkenal. Yaitu Rumah Abu Keluarga Tjoa, rumah abu Keluarga The dan rumah abu Keluarga Han. Juga terdapat Kelenteng tertua di Jalan Coklat serta masjid di jalan Karet. Pada Keluarga Tjoa salah satu yang menarik adalah terjadinya jalinan kekeluargaan antara Keluarga Tjoa dan Keluarga Sunan Ampel. Ketika Nyi Roro Kinjeng menikah dengan salah satu keluarga Tjoa. Disini kemudian juga berkembang munculnya keluarga Tionghoa Muslim. Keluarga The dikenal sebagai keluarga birokrat disamping mereka juga memunculkan pebisnis-pebisnis tangguh. Salah satu petanda bahwa keluarga ini adalah keluarga birokrat adalah adanya simbol yang menyatakan The Goan Tjing menjadi utusan resmi raja Tiongkok saat itu. The Goan Tjing pendiri rumah Abu keluarga The.

Apabila bentuk arsitektur rumah abu Keluarga The masih mengacu ke arsitektur negeri leluhurnya. Arsitektur rumah abu Keluarga Han menampilkan perpaduan arsitektur Tiongkok, Arsitektur Kolonial dan sekaligus menghadirkan arsitektur setempat (arsitektur Jawa). Dari Keluarga Han menghadirkan pebisnis besar. Kerajaan bisnisnya menggurita kemana-mana. Bahkan banyak tanah di wilayah kota Surabaya dimiliki oleh keluarga ini.

Kebudayaan Tiongkok sangat kental saat itu, tidak hanya terlihat pada bentuk arsitekturnya. Tetapi juga pada keseharian mereka. Upacara-upacara perkawinan, kematian dan keagamaan masih menghadirkan warna itu. Kedekatan mereka dengan penguasa Belanda juga mulai menghadirkan generasi yang mulai ke-belanda-belanda-an. Terlihat dari cara mereka berbusana, pesta pernikahan dan juga pelepasan jenazah yang mulai diiringi alat musik Barat, Piano. Di sisi yang lain perpaduan kebudayaan Tiongkok dan kebudayaan lokal menumbuhkan sebuah sub-kultur baru di berbagai bentuk. Mulai Kuliner, musik, sastra, busana dan masih banyak lagi.

NIEUWE SOERABAIA

Wilayah *Oud-Soerabaia* itu kemudian berkembang ke selatan kota yang disebut sebagai *Nieuwe Soerabaia*. Pemerintah Belanda saat itu melengkapi kota Surabaya menjadi kota yang kemudian terkenal sebagai kota perdagangan. Termasuk di antaranya adalah dibangunnya kawasan perumahan elite. Di kawasan Darmo dan kawasan Diponegoro bermunculan rumah-rumah mewah sesuai yang dirancang oleh pemerintah kolonial saat itu. Orang-orang Tionghoa terutama yang dekat dengan Belanda kemudian mengikuti pola-pola Barat. Mereka menyiapkan generasi mudanya dengan pendidikan ala Barat. Dari generasi ini muncul generasi dengan pendidikan tinggi dan hidup dengan tata-cara kebarat-baratan. Disebut sebagai kaum Tionghoa *holland-spreken*. Dari generasi ini kemudian berhasil menjadi orang-orang sukses, seperti menjadi Dokter, ahli hukum, ahli-ahli teknik, birokrat, akademisi dan lain-lain, termasuk menjadi pebisnis. Beberapa dari mereka bermukim di daerah pemukiman elite Belanda yang tersebar di kota Surabaya. Utamanya di kawasan selatan Kota.

Tionghoa-tionghoa totok banyak yang masih memilih tinggal di kawasan Pecinan. Di kawasan utara kota Surabaya inilah mereka tetap bertahan, karena disinilah bisnis mereka berjalan. Kawasan Pecinan yang dulunya hanya berada di selatan Jalan Kembang Jepun, kemudian berubah. Kerajaan bisnis mereka mulai merangsek ke utara Jalan Kembang Jepun. Kemudian banyak dari mereka tinggal di Timur. Di kawasan yang kemudian dikenal sebagai kawasan Jalan Kapasan dan lain-lain. Mereka masih aktif menggunakan bahasa Mandarin sebagai alat



Gambar 2: Peta Surabaya awal 1900an

komunikasi. Demikian juga mereka masih setia menjalankan kebudayaan seperti di Negeri Leluhur.

PRAHARA ORDE BARU

Peristiwa 30 September 1965 yang melahirkan Orde Baru merupakan titik balik kebudayaan Tiongkok di Indonesia. Penguasa yang anti-China itu, seolah memungkiri keberadaan kebudayaan yang sejak berabad lalu menjadi bagian pengkayaan Budaya Nusantara. Kekuasaan yang berlangsung selama lebih dari tiga dekade itu begitu kuat melakukan kekejaman dan pelarangan segala bentuk kebudayaan yang berbau Tiongkok. Bahkan hak pribadi berupa nama diharuskan diganti. Hak Orang tua untuk memberi nama yang sesuai dengan kebudayaan leluhurnya diberangus begitu saja oleh Orde Baru. Mencetak dan menyebarkan informasi menggunakan karakter Mandarin dikategorikan perbuatan subversif. Ketakutan pada kekejaman-kekejaman itu melahirkan generasi yang jauh dari akar budaya awal nenek moyang mereka.

Sebuah generasi Tionghoa telah lenyap. Seperti lenyapnya Barongsai di jalan-jalan. Hilangnya generasi Tionghoa muda untuk memainkan liang-liong yang dulunya bermodal seni bela-diri

Kungfu dan Wushu. Dalang tari Potehi-pun sudah tergantikan, sangat jarang dalang pertunjukan wayang yang sarat filosofi ini dari etnis Tionghoa.

Arsitektur Tiongkok-pun seolah lenyap dilahap bumi pertiwi di Era Suharto itu. Rumah Abu 'Keluarga The'-pun menanggalkan aksara Tiongkok di wajah depannya. Kekuatan warna Merah yang melatar-belakangi garangnya ukiran Naga di kolom-kolom rumah Abu itu-pun berganti "kuning". Mengabdikan pada penguasa baru?³



Gambar 3: Eksterior dan interior Rumah Abu Keluarga The

Upacara-upacara yang terkait dengan tradisi Tiongkok dilakukan dengan sembunyi-sembunyi, tidak lagi semeriah saat sebelum tahun 1965. Pesta Tahun Baru China, tidak lagi meriah. Generasi muda yang pernah mengecap riuh-rendahnya perayaan Tahun Baru China, hanya kemudian merindukan saat-saat indah itu. Suasana Imlek hanya hangat di rumah-rumah tinggal dan sudut-sudut restoran tanpa gempita Barongsai dan Tari Liang-Leong (Tari Naga atau Dragon Dance) yang beraksi mengejar ang-pauw.

Tradisi Tiongkok semakin sirna, ketika Orde Baru (bahkan) mampu menggiring orang-orang Tionghoa untuk tidak lagi mengikuti tradisi itu. Bahkan agama-agama baru mereka, ikut memperparah apresiasi pada tradisi Tiongkok itu. Pelajaran dan kebijaksanaan Konfusius pun ditinggalkan.

³ Pemerintah Orde Baru menghadirkan kendaraan politik bernama Golkar (Golongan Karya). Partai inilah yang diidentifikasi dengan warna Kuning.

ERA PENCERAHAN?

Gus Dur terutama, kemudian Megawati, yang menjadi pahlawan etnis Tionghoa di Indonesia. Meskipun kerikil-kerikil tajam masih banyak bertebaran, tetapi era keterbukaan itu bagi etnis Tionghoa merupakan anugerah luarbiasa. Banyak langkah kemudian dilakukan agar kebudayaan itu segera tampil lagi. Berbagai langkah dikreasikan agar sang naga menjadi akrab dan tampil luwes di “tanah”nya kembali. Karena “Naga blasteran” sebenarnya tetap hadir di keseharian bangsa ini.⁴

Banyak upaya mandiri oleh warga untuk segera mencairkan kebekuan 32 tahun itu. Kreatifitas menampilkan Kya-Kya Kembang Jepun di Surabaya, Kesawan di Medan dan Kopisemawis di Semarang tidak bisa hanya dipandang sebagai sebuah sarana tempat makan dan hiburan. Langkah itu merupakan sebuah strategi budaya yang menarik.

Di bidang tata-kota menarik diamati. Kawasan elite pemukiman era 1960-1980 yang dulunya mayoritas dihuni oleh etnis tionghoa yg mahir berbahasa Belanda (generasi *Holland-spreken*), kini petanya telah berubah. Ketangguhan ekonomi yang diujikan oleh Orde Baru pada etnis Tionghoa, membawa kemakmuran dan kesuksesan pebisnis dari etnis Tionghoa Totok. Di sisi lain, profesional dan pebisnis yang dulu di-“*Back up*” kejayaan dimasa kolonial Belanda mulai kedodoran. Beberapa dari etnis tionghoa generasi *Holland-spreken* bahkan tersisih dan tinggal di kawasan pinggiran kota. Bahkan tinggal di kawasan-kawasan. Peta budaya itu ter-ekpresikan dalam panggilan keseharian. Dan tiba-tiba saja panggilan keseharian Oom dan Tante (generasi *Holland-spreken*) nyaris hilang, tergantikan oleh sebutan Susu’ dan A’I (Generasi Tionghoa Totok).

Harus diakui Orde Baru berhasil dengan politik anti-china nya. Generasi Muda era sesudah 1965, lebih memilih budaya-budaya yang netral dan “aman”. Globalisasi membuat generasi muda etnis Tionghoa lebih memilih tinggal di pemukiman baru ketimbang di Pecinan. Mereka lebih memilih Pizza ketimbang Cap Cay. Generasi ini lebih suka mendengarkan lagu-lagu Rihanna ketimbang Hoo Siang-Ho Siang. Busana a la *Harajuku* lebih menarik ketimbang Batik encim sekalipun. Pecinan Surabaya kini hanya sebuah kawasan perdagangan, tidak lebih dari itu. Mayoritas generasi muda Tionghoa sekarang tidak lagi tinggal di Pecinan. Mereka adalah penghuni setia *Malls* dan *Departmen Stores*, serta pelantun yang gagah Gangnam Style.....

⁴ Silang Budaya antara Budaya Tiongkok dengan Budaya Lokal menghadirkan “Naga Blasteran” seperti dimunculkan dalam bentuk-bentuk kebudayaan baru seperti pada Kuliner (Lontong Cap Go me, kecap dll), busana (Batik Encim), Sastra, Musik, Tarian, dan lain.

KEPUSTAKAAN

- Istanto, Freddy H (2012), *Kya-kya Bareng Koh Dahlan Iskan; Menapak Tilas Derap Langkah Pluralisme Dahlan Iskan*. Prestasi Pustaka Publisir, Surabaya.
- (2004), *Kya-kya Kembang Jepun is not merely a foodcourt*, International Seminar 3rd Great Asian Street, National University of Singapore
- Faber G.H., (1934), *Nieuwe Soerabaia*,
- (1906), *Oud Soerabaia*: de geschiedenis van Indië's eerste koopstad van de oudste tijden tot de instelling van den Gemeenteraad.

RELEVANCE OF PERANAKAN CUISINE IN PERANAKAN IDENTITY CONSTRUCTION

By Hiang Marahimin

Introduction

Though ethnic Chinese in Indonesia were banned from expressing their cultural heritage in public during the New Order regime which lasted for more than 30 years (1966-1998), Chinese Peranakan food, however, continued to exist. Peranakan cuisine itself was developed through a long and peaceful process of adaptation and assimilation between the first Chinese immigrants and the indigenous people as a result of acculturation which started with the arrival of the first Chinese immigrants, even before the arrival of Cheng Ho in the 15th century.

This paper will look into the development of two Chinese foods – namely Kue Keranjang Nyonya Lauw and Mie Sedap, a peranakan noodle dish from Sabang. *Kue keranjang (nian gao)* and mie or noodles were introduced by Chinese immigrants. This empirical study will reveal how peranakan Chinese values are put into practice and passed on to the next generation in the production of kue keranjang Nyonya Lauw and Mie Sedap. How by being inclusive, both Nyonya Lauw and Mie Sedap have managed to thrive for three generations and become icons in their respective areas. Lastly, I will present my argument why food is not only an effective tool for the enforcement and construction of Peranakan Tionghoa identity, but is also one of the best medium for this purpose.

KUE KERANJANG NYONYA LAUW

Nyonya Lauw (88) ¹) learned how to make kue keranjang or glutinous cake from her father-in-law, Lauw Soen Liem. She was 20 years old, newly wed, and her first lesson was mixing the flour with white sugar syrup. Now, 68 years later, it is not an exaggeration to say that Nyonya Lauw is the biggest producer of kue keranjang in the Tangerang and Jakarta area, producing about 15 tons of kue

¹ Interview with Nyonya Lauw, 28 September 2013, Tangerang.

keranjang, during the 10 days preceding Chinese New Year or Imlek. She is also famous for her dodol, a popular local confectionary and a must item to celebrate Idul Fitri among the Betawi people, the ethnic group who claimed to be the original inhabitants of Batavia – name of Jakarta during the colonial period. Dodol is made when she is not producing kue keranjang. And all this is achieved by sticking to the traditional methods inherited from her father-in-law to maintain the quality and authentic flavor of kue keranjang and dodol.

During the peak season, approaching Nyonya Lauw 's place, visitors are welcomed by the sound of muffled thuds from rows and rows of women pounding sticky rice in stone mortars with heavy wooden pestles. Nyonya Lauw learned the steps and stages in the production of kue keranjang by working side by side with her father-in-law. Each day her husband would go by public transportation to Jakarta to sell the products. In 1962, seventeen years later when more and more competitors began crowding the market, she began to label her products as Kue Keranjang Ny. Lauw and Dodol Ny. Lauw.

Nyonya Lauw's kue keranjang is soft, chewy, not too sweet, with a nice caramel colour. To get that silky smooth texture which is very much valued by her customers, Nyonya Lauw continued to make her own sticky rice flour – a time consuming manual process, involving dozens of female workers from the surrounding kampungs. Sticky rice is washed and soaked in water, then drip-dried throughout the night, ready to be pounded the next day. To get the extra fine flour when you can hardly feel the grains, they devised their own sturdy sieve, made with cotton. "Machine made flour is too coarse and the rice used is not good quality rice," said Rennie ²), her daughter-in-law, whose husband, Umar Sanjaya (Lauw Kim Yong), sibling number 8, is now in charge of the whole operation and management.

In the meantime, sugar syrup is cooked and cooled. Mixing the flour and sugar syrup is done by machine until the dough becomes pliable. More syrup is added in stages until the dough turns into a thick batter that moves sluggishly when

² Interview with Rennie and Umar Sanjaya, 28 September 2013, Tangerang.

poured from a ladle. When the mixture is just right, it is kept in big vats to rest for seven days.

Rennie called the process “fermentation”. “Only my husband knows when the batter is right for “fermentation”. Too thin, meaning not enough sugar syrup, the mixture will turn sour and fungus will grow on the surface. Too thick, the kue will be hard and too sweet,” said Rennie. That is why Umar, her husband, has to check every single vat before it is labeled, coded and put aside. After seven days, the batter will turn into a reddish brown color, ready fo to be laddled into bamboo baskets lined with banana leaves. Six giant steamers are filled from top to bottom with baskets of the precious batter; each steamer can hold 400 kg of kue. Steaming is an exhausting 12 hour watch for the workers, who have to keep the fire going steadily. Cooling is speeded with huge electric fans.

By that time, the customers will be lining up to pick up their kue keranjang. But those who have forgotten to submit their orders at least 2 months beforehand will have to go home empty handed!

KUE KERANJANG FOR IDUL FITRI

Two other peak seasons – strangely enough – are Idul Fitri, the Muslim celebration to mark the end of the fasting period and Christmas. The demand for kue keranjang at Christmas is more or less a result of many Peranakan Chinese having converted to Christianity. especially in the aftermath of the aborted *coup d’etat*, attributed to the communist party (PKI), known as G30S (Gerakan 30 September), in 1965. Still feeling nostalgic they celebrate Christmas with kue keranjang.

Demand for kue keranjang increased dramatically at Idul Fitri, more than at Christmas, necessitating the part time helpers to work day and night for 24 hours in 8-hour shifts. It is interesting to note that many of these helpers come from families who have worked for 2-3 generations at Nyonya Lauw.

According to Rennie, as far as she can remember, Nyonya Lauw’s kue keranjang has always been used by the Betawi to welcome the Idul Fitri celebration. One of Nyonya Lauw’s customers even sent large amounts of kue

keranjang to her relatives in Mekah. Kue keranjang is called Dodol Cina or Kue Cina by the Betawi. Cultural interaction between the Benteng Chinese and the Betawi people has been intense. Benteng is the old Chinese quarters of Tangerang where Nyonya Lauw's house and production site is located. The Chinese of Tangerang are called Cina Benteng, referring to their settlement and the fortress or *benteng* built by the Dutch colonial government on the banks of the river Cisadane.

Benteng Chinese culture is a mix of Betawi and Chinese culture. An example of this is *cokek*, that refers to the dancers – *ciokek*, a Hokkien word, actually means singer – who invite male guests to dance with them, accompanied by *gambang kromong* and performed at Chinese celebrations in Tangerang. On the other hand, the Betawi wedding dress has many Chinese features. So it is not surprising that the Betawis celebrate Idul Fitri with kue keranjang.

MIE SEDAP, A MUST EAT IN SABANG

Just like kue keranjang, mie or noodles is unmistakably of Chinese origin. There are controversies, but evidence is still strongly on the Chinese side.

In Indonesia, mie is accepted and has even been integrated as part of the daily menu. Mie is eaten as a main menu for breakfast, lunch or dinner as well as for in between meals as a snack. In all parts of the country, mie is sold in restaurants, small warungs, as street food and peddled in and out of kampungs. Therefore, it is not surprising to find that mie is very popular in Sabang, a harbour city on the Island of Weh, which is also the northernmost point of the Indonesian archipelago.

What is surprising, though, is that a noodle dish, popularly known as Mie Sedap, a *peranakan* food made by an ethnic Chinese, is officially endorsed by the Regional Bureau for Tourism as a tourist must eat while in Sabang. It has become one of the icons for Sabang. Big promotion boards in the waiting room of the harbour and in the ferry, display the foto of Mie Sedap and two other noodle dishes – Mie Pingsun and Mie Jalak. While seafood which should dominate the culinary scene of an island city like Sabang is represented by sate gurita only.

Mie Sedap is owned by Thomas Kurniawan³) who took over the shop after his father died in 1996. The coffee shop is the same old place where his grandfather first started selling coffee and noodles in Jalan Perdagangan, the main business street with rows of shops, owned mostly by ethnic Chinese, selling sundry goods as well as the latest television, Black Berry, android and computer models.

Thomas, whose Chinese name is Kow Si Thin, only knows the main points of his family's past. His grandfather who is a Khek or Hakka, came straight from China with his wife, landed in Uelele, the harbour of Banda Aceh and crossed over to Pulau Weh. Thomas does not remember their ancestral home in China. He is also not sure whether his grandfather came at the invitation of relatives. But for sure, his grandfather settled in Sabang, and opened the *warung kopi* or coffee shop selling mie which later became known as Mie Sedap. Thomas's father and uncle inherited the shop. And being the youngest child, Thomas became the only son who joined his father in the shop – his three brothers as well as his cousins have their own businesses. And just like Nyonya Lauw, he learned to make mie the way his grandfather taught his father by watching and being his father's assistant.

Now, more than half a century ago, Thomas continues to make the noodle in the traditional way with some adaptations. He makes mie twice a day, using 25 kg flour a day and more on weekends and holidays. Mie Sedap is made purely of flour and eggs with some water added to make a pliable dough. No alkali water (ki) or chemical additives are added. Nowadays, mixing is done by machine. But kneading, rolling and cutting the dough are done manually, the toughest part is rolling the dough. This is done by using a huge wooden roller, about 130cm long and 10cm in diameter. The roller is loosely attached in the middle, at one side of a wide table, while the handle is moved in a fanlike way. "I have to use my thigh to press the wooden handle. None of my workers are strong enough," says Thomas, who is tall and wiry. This is done for 30 minutes or until he considers the dough just right to Produce mie that is elastic and

³ Interview with Thomas Kurniawan, 10 June, 2013, Sabang.

bouncy, giving a pleasant mouthfeel when you bite into the noodle strands. The Italians call it *al dente*.

The next process is steaming the mie which has been formed into large round cylinders so it stays fresh for two days without refrigeration. As Mie Sedap is halal, his shop is visited by Muslims and Chinese alike who come for breakfast, lunch and dinner. Women wearing veils and Muslim families are a familiar sight at his coffee shop. Visitors from Banda Aceh and Medan usually take home Mie Sedap for *oleh-oleh* or gift – some customers buy up to 30 packs of Mie Sedap for their family.

Keeping true to the traditional method and making it halal has made Mie Sedap a top selling mie. According to an official of the Regional Tourist Bureau who introduced me and my friends to Thomas, people love the noodle for its texture. Thomas keeps his noodle dish simple; the topping is made of chopped fish meatballs and chives seasoned with soy sauce, some crunchy bean sprouts, fried shallots, and a clear soup made of chicken bones complete the dish.

With the money earned and saved from his mie, Thomas now owns a modern 2 star hotel, located at Anoi Hitam, which features a refrigerator and WiFi in every room, a swimming pool, a large garden and a beach. According to statistics of the Regional Tourist Bureau, Anoi Hitam Hotel has the highest occupancy rate in Sabang, that features hotels of all styles: back to nature “primitive” bungalows owned by Freddy, a white South African at one end, a luxury resort owned by a Malaysian at the other end, and various types of hotels in between.

IDENTITY CONSTRUCTION THE CULINARY WAY

Though food is acknowledged as a cultural identifier – others are language, religion, location, shopping - it is seldom recognized as an effective tool to identity construction.

In the case of Nyonya Lauw’s kue keranjang and Mie Sedap, the meticulous and thorough preparation, serious attention and patience in the production have

strong references to Chinese philosophy of life as represented by Yin-Yang and the teaching of Confucius as testified by the following quotations:

“He that would perfect his work must first sharpen his tools.”

“Wheresoever ;you go, go with all your heart.”

“It does not matter how slowly you go so long as you do not stop”

“Our greatest glory is not in never failing, but in getting up every time we do.”

It is also reminiscent of Cheng Ho’s strategy of careful and detailed preparation and diplomacy to win mutual trust and secure the friendship and collaboration of the kingdoms visited during his mission.

Hard work, careful preparation, concentration, patience, perseverance but also being sensitive to your surrounding in order to keep harmony – these are the moral values that are ingrained in the production of Nyonya Lauw’s kue keranjang and Mie Sedap. Through time, the values that Nyonya Lauw absorbed from her father-in-law have been quietly passed on to her children. The eighth son, Umar Sanjaya – she has 10 children – is following into her footsteps and has taken over the management of the operation. The site is twice as large as the original compound. But the house remains unassuming, blending harmoniously with the neighbourhood. One of her daughters, Nettie Nurhayati (Lauw Kim Lian), child number 7, has started producing kue keranjang and dodol with the name “Putri Nyonya Lauw”.⁴) When asked whether her daughter’s products are as good as hers, Nyonya Lauw proudly says.”Yes, I have taught her everything I know, the same way I taught the other children.”

Though holding fast to the same Confucian principles like Nyonya Lauw, Thomas’s father took a step further into the acculturation process by making Mie Sedap halal. An attitude of inclusivity and flexible adaptation has won Mie Sedap the approval of the community and the endorsement of the local tourist bureau.

⁴ Nettie’s elder sister, Lauw Kiem Moy, is also making kue keranjang and dodol. Interview with Nettie Herawati by Yani Lestari, 15 October 2013.

Even though the above examples show identity construction in small enterprises, in a family setting too, food can still be an effective tool. Making *ronde* together is a family ritual that enforces togetherness and family harmony. The camaraderie creates a happy atmosphere that promotes a closer family relationship. Separating sticky rice grains from impurities, for example, is a good opportunity to identity construction since it requires patience to achieve good results. But if cooking is not possible, just serving Chinese peranakan food will give them memories that will form a link to their ancestral heritage and make the younger generation more aware of their identity. Opportunities are endless, especially since Chinese food is loaded with symbolism. Eating kue keranjang at Chinese New Year, or eating bacang, tong ciu pia (mooncake) or Lontong Cap Go Meh will provide opportunities to tell the stories behind the food, and indirectly reinforces peranakan Chinese identity in the younger generation.

Opportunities should be created for peranakan food from all regions – each region has developed a unique peranakan cuisine - to be served and given prominence. Young chefs should be encouraged to innovate and find ways to present peranakan food in ever more exciting ways or even to create new dishes with peranakan characteristics. Eating places and food shops selling quality peranakan food is another way of positive identity construction. Making peranakan food halal is commendable, as this will help resentment and prejudice to subside, and remove the impression of exclusivity.

Why is it important to build a positive peranakan Chinese identity? No one can escape or hide his/her heritage. Apart from that, having an identity will help us to know who we are and our place in the world, giving us a sense of belonging.

But why food? Over the centuries of acculturation, peranakan food has had a great influence on the Indonesian cuisine. As a matter of fact, Chinese loan words that refer to food and cooking utensils are abundant in the Indonesian culinary vocabulary and completely integrated in Indonesian culinary culture. It is also the only cultural medium that has not been met with rejection. But most of all, because no one will refuse good food.

References

- Bromokusumo, Aji 'Chen' (2013), *Peranakan Tionghoa dalam Kuliner Nusantara (Ethnic Chinese in Nusantara Cuisine)*. Jakarta, Penerbit Buku Kompas.
- Bhugra, Dinesh (2012), "Migration, Distress and Cultural Identity". http://www.researchgate.net/publication/8482659_Migration_distress_and_cultural_identity (9th of October 2013)
- Hoon, Hum Sin (2012), *Zheng He's Art of Collaboration: Understanding the Legendary Chinese Admiral from a Management Perspective*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Koc, Mustafa and Welsh, Jennifer (2012), "Food, Identity and the Immigrant Experience". <http://www.ryerson.ca/content/dam/foodsecurity/publications/articles/FoodIdentity.pdf> (October 9, 2013)
- Lohanda, Mona (2006), "Ketika Tionghoa dan Betawi Berinteraksi" (When Ethnic Chinese and Betawi People Interact), in Wibisono, Lily (ed.), *Etnik Tionghoa di Indonesia (Ethnic Chinese in Indonesia)*. Jakarta, Intisari Mediatama.
- Marahimin, Hiang (2011), *Masakan Peranakan Tionghoa Semarang (Ethnic Chinese Cuisine of Semarang)*. Jakarta, Gaya Favorit Press.
- Nazarudin, Harry (2013), member of Jalan Sutra Community, "Berkunjung ke Pabrik Kue Keranjang Nyonya Lauw" (Visiting Nyonya Lauw's Chinese Glutinous Cake Factory). <http://www.okefood.com/read/2013/02/09/299/759338/berkunjung-ke-pabrik-kue-keranjang-nyonya-lauw>
- Santosa, Iwan (2012), *Peranakan Tionghoa di Nusantara (Ethnic Chinese in Nusantara)*. Jakarta, Penerbit Buku Kompas.
- Sidharta, Myra (2006), "Jejak-jejak Koki Diplomat" (Trail of the Diplomatic Chefs), in Wibisono, Lily (ed.), in *Etnik Tionghoa di Indonesia (Ethnic Chinese in Indonesia)*. Jakarta, Intisari Mediatama.

- Tan, Mely G. (2008), *Etnis Tionghoa di Indonesia* (Ethnic Chinese in Indonesia) – collection of papers, Introduction by Coppel, Charles, first edition. Jakarta, Yayasan Obor.

The Influence of Peranakan Tionghoa in Indonesia Culinary

(Ethnoculinary Indonesia – Tionghoa)

Aji K. Bromokusumo (陈贵福)

ASPERTINA (Asosiasi Peranakan Tionghoa Indonesia)

Hero Building II Suite 902, Jl. Jend. Gatot Subroto 177A Kav.64, Jakarta 12870

Telephone +6221 8317751; Fax +6221 8317731

Contacts: guifu@baltyra.com or +62 812 604 8835

ABSTRACT

Chinese and Dutch culinary have very strong influence in Indonesian culinary. These two cultures are the strongest and have transformed into totally new identity. The new culinary finds its own unique style and form which cannot be found in China nor The Netherlands.

Indonesia and Chinese interaction has a very long history. In the past, Indonesia Archipelago was called *Nan Yang* (南洋) and recognized as a very important partner from time to time. Literally, *Nan Yang* (南洋) means “Southern Sea” refer to the vast area in the south of China, which is South East Asia. The Archipelago has always been a melting pot and important hub in Asia.

These two big nations’ relationship was not only trading. Historically, there were many things such as cultural and religious relationships as well. For some reasons (politically, economically, socially), inevitably there were immigration waves to Indonesia. Those immigrants started their new life in the totally new and strange land far away from home. With the time passing by, they found their new home were fit and suitable. Natural acculturation and assimilation occurred; the first aspect ‘affected’ by the acculturation and assimilation was food.

KEYWORDS: peranakan tionghoa, kuliner nusantara, pengaruh tionghoa, etnokuliner, ethnoculinary, budaya tionghoa

1 INTRODUCTION

Chinese and Dutch culinary have very strong influence in Indonesian culinary. These two cultures are the strongest and have transformed into totally new identity. The new culinary finds its own unique style and form which cannot be found in China nor The Netherlands.

Indonesia culinary has wide varieties and rich in uniqueness. From rich with coconut milk to street hawkers' snacks is everywhere. Culinary is a product of a nation. There is no single nation could claim that they have pure and original cuisines. There are definitely cultural contacts, acculturation and mix, which finally become an identity of that nation.

Indonesia and Chinese interaction has a very long history. In the past, Indonesia Archipelago was called *Nan Yang* (南洋) and recognized as a very important partner from time to time. Literally, *Nan Yang* (南洋) means "Southern Sea" refer to the vast area in the south of China, which is South East Asia. The Archipelago has always been a melting pot and important hub in Asia.

These two big nations' relationship is not only trading. Historically, there were many things such as cultural and religious relationships as well. The famous Zheng He (often written as Cheng Ho) big expeditions were well written and recorded in two nations' history books. There were some exchange in souvenirs, gifts and grants from one to the other. For some reasons (politically, economically, socially), inevitably there were immigration waves to Indonesia. Those immigrants started their new life in the totally new and strange land far away from home. With the time passing by, they found their new home were fit and suitable. Natural acculturation and assimilation occurred; the first aspect 'affected' by the acculturation and assimilation was food. Acculturation through mouth and stomach is always resistance-free for every culture.

Once awhile, those immigrants missed the foods back home. They tried to reproduce as close as the original ones; however, the original ingredients were not always available in their new home 'Southern Country'. Then they started to modify and customized according to the situation.

They found the adaptations of the new taste; color and flavor were attractive and delicious. Those variations and ‘food fusions’ surprisingly were also enjoyed by the locals, which they considered as a new culinary experience. The variations are so many according to the immigrants’ origins, Hokkian style, Tiociu style, Hakka style, etc.

Tools, utensils, cooking techniques, preservations, were few of hundreds aspects to be exchanged each other. Some terms and names of the foods and ingredients were easily accepted and adapted, of course with some ‘adjustment’ with the local tongue (which cannot pronounce certain syllables). In return, the immigrants found that the local ingredients, spices and herbs were so interesting to be blended and mixed in their cooking. Yet, combining western techniques and touch (brought by the Dutch colonials) were also challenging.

Not only for the Chinese immigrants, also for the Dutch rulers, for hundreds of years, come and go, some were born in Indonesia, some got married with the locals, some even died and buried in the foreign land far away from The Country of Lowland and never see the ancestors’ land in Europe. The colonials tried to reproduce their favorites back home, and also experienced difficulties to find suitable ingredients. They were striving to meet their longing taste back home.

The results are so rich and tasty which we can find them today: *es puter*, *lapis legit*, *lontong cap go meh*, *galantin*, *bistik*, *soto mi*, *kue keranjang*, etc. All of those are traced back to *roomijs* of Dutch *toetje* (dessert), *baumkuchen* of Germany, *tang yuan* (汤圆) of Chinese, *biefstuk* of the Dutch, *nian gao* (年糕) of Chinese, etc.

Some Chinese immigrants grabbed the opportunity and presented delicious mouthwatering alternatives which already been adapted and modified according to the availability of the ingredients. Toko Oen is one of the many. This living heritage has been through almost a century indulging its loyal customers for their specific Peranakan unique taste.

2 ETHNOCULINARY INDONESIA TIONGHOA

Sight, Smell and Taste

Five colors, smells and tastes are basic variation of Chinese culinary. Five colors: red, yellow, blue, white and black. Five smells represented by five spices called *wu xiang* (五 香), emitting very specific smells (earthy, spicy and herbal unique fragrance), and of course giving unique taste on our taste-buds. In Hokkien dialect, it sounds *ngo hiang* or *ngo hiong*. This sound adopted into Bahasa Indonesia and became well-known in most places. Five tastes are: sweet, salty, bitter, spicy and sour.

Mastering the combination of those colors, smells and tastes is required for a top-notch Chinese chef.

Herbs and Spices

The herbs and spices that are used in Peranakan culinary is the combination of the most common used in pure Chinese culinary with local herbs and spices. This combination is the most unique and special.

The main condiments of Chinese culinary are: garlic, ginger, pepper and chili. While the herbs and spices from Indonesia are so rich and have so many kinds. Mention a few: kunyit (turmeric), lengkuas (*Alpinia galanga*), kencur (*Kaempferia galanga*), kemiri (candlenut), daun salam (*Indonesian bay-leaf, Syzygium polyanthum*), bawang merah (red shallot), keluwak (*Pangium edule*), serai (lemongrass), shrimp paste, etc.

China is four-season country, with some sub-tropical in southern part. With this condition, naturally and geographically, China does not have abundant of herbs and spices like Indonesia. Some places in south with its sub-tropical climate might have similar herbs and spices like Indonesia. Hard-core Chinese culinary does not have rich-heavy (*machtig*) taste and flavor like Indonesian culinary.

During this long journey of acculturation, it results many new taste, flavor and aroma. Here thereafter, those new fusion foods then spread and transformed into very specific culinary that can't be found in China. Some similar resemblance can be found in Singapore and Malaysia. It is well-known that Peranakan cultures spread throughout Malacca peninsula, and found its own shape and style in Indonesia, Singapore and Malaysia.

Mention some of very unique and specific culinary: ayam keluwak, soto udang, babi cin, lontong cap go meh and ayam masak oh. Particularly lontong cap go meh is a typical Peranakan cuisine in Indonesia.

Domestic influence also plays very important role in shaping local taste and preference. The culinary in West Java is different with Central Java or West Kalimantan or North Sumatra. For example the use of sweet soy sauce is more preferred in Central Java and some part of East Java rather than in West Java and Kalimantan. While in North Sumatra prefers more spicy and salty rather than sweet and not-spicy.

Unique Ingredients in Peranakan Cuisines

Kluwek, keluwak or kepayang, with Latin name *Pangium edule* geographically and taxonomically does not exist in Mainland China. According to World Economic Plants: A Standard Reference, this plant is spreading through "*Malesia, S.W Pacific dan N.W Pacific*". While according to Wikipedia, kluwek plant is only grown in South East Asia only - "*a tall tree native to the mangrove swamps of Southeast Asia (Indonesia, Malaysia and Papua New Guinea)*".

The tree can reach 30-40 m tall, huge trunk and big leaves canopy. The fruit is round-shape, poisonous flesh and has specific fragrance. The kluwek itself actually is the seed of the fruit. In one fruit, there are several seeds. The seeds need special treatment for fermentation to get rid of the poison. Traditionally, the seeds are fermented by bury it in the ground.

Another unique and specific ingredient is galangal family, which includes laos/lengkuas (*Lenguas galanga/Alpinia galanga*) and kencur (*Kaempferia galanga*). Galangal family is indeed originated from extreme-south of Mainland China. Some quotes:

*"When the early botanist and taxonomist came upon galangal specimens obtained from a place called Tung-sai, which lies in the **extreme south** of mainland China, specimens of the plant were also identified in the native state from the island of Hainan, lying in the China Sea just south of the Tung-sai."*

(http://www.herbs2000.com/herbs/herbs_galangal.htm).

Then, come to daun salam. Indonesian daun salam (hypotetically it does exist in Malaysia and Thailand, too, I believe), is unique compared with its far-relatives – bay leaf or laurel. The leaf of *Syzygium polyanthum* not commonly found outside of Indonesia, this herb is applied to meat and, less often vegetables. Like Indian bay leaf, it is also inaccurately named because the plant is actually a member of the Myrtaceae family". Indonesian daun salam is totally different with bay or laurel leaf, its aroma and the smell from its aromatic components are absolutely wonderful for the cuisines.

And of course, coconut milk! Peranakan cuisines cannot avoid coconut milk. It gives special touch and taste in wide range specialties from Medan, Aceh, Jakarta, Semarang, Solo, Jogja, Surabaya, Bali, Melacca, Penang, Singapore and Thailand. It can be found in Indian cuisines as well. Its *machtig* (rich and tasty – Ducth) characteristic really gives a signature into the dishes that using it.

One more unique spice is jinten/jintan hitam, Latin name: *Nigella sativa* is a native plant in south Asia and southwest Asia. Indian and Middle East culinaries use jintan a lot. Combination of coriander and jintan gives unique aroma like in kebab. Some of the Peranakan foods in Indonesia use jintan also, like opor, babi cin and some others. Though not as wide as the use of the other ingredients, jintan gives a unique and special flavor into some signature Peranakan dishes in Indonesia.

Empirically and historically, pure Chinese cuisines do not have rich, complex and complicated combination flavors like in Peranakan ones that come from the spices, herbs and coconut milk. However, there are few exceptions here and there in China that they use coconut milk (southern part of China), some spices and herbs like in Sichuan and northern part of China.

Widespread of Hokkien dialect in Indonesian culinary

There are many words and terms adoption taken from the Chinese immigrants for centuries. Language is cultural product which can easily be accepted because of its function for communication. Names and terms of ingredients, materials, ways of cooking, were used daily and slowly absorbed by locals.

The most used is Hokkien dialect from Cangciu (Zhāngzhōu, 漳州) and Coanciu (Quánzhōu, 泉州). Some influence from Cantonese and Hakka can also be found. In general, the strongest influence is the dialect from southern China.

Mi

A lot of people write it ‘mie’, or wrongly bakmi/bakmie, derived from 面 or 麵 (miàn, sounds: myen). Mi now becomes ‘unofficial’ staple food of Indonesia, though Indonesia is not wheat producer. Instant noodle has become so popular, it replaces rice everywhere, and many people eating instant noodle with rice.

Bihun

From two words, 米粉, mǐ fěn, this means rice flour. In Hokkien sounds *bi hun*.

Sohun

Originally from 粉絲, fěn sī, some call it tanghun, 冬粉, dōng fěn, which means winter noodle. The other name is 細粉, xì fěn, meaning slim noodle.

Kuetiau

Some write it kwetiau or kwetiauw, while neighboring countries Singapore and Malaysia write it kwayteow. In original language called as 粿條, guǒ tiáo. Sometimes can also be called 沙河粉, shā hé fěn, shortly writes as he fen.

Bakso

Literally means shredded meat, from 肉丝, ròu sī. In Hokkien sounds: *bak so*. Bakso becomes ‘national identity’ or ‘national food’, from street hawker to 5-stars hotels serves bakso in their menu. And became ‘go international’ when President Barack Obama mentioned it during his speech at University of Indonesia, 10 November 2010. President Obama said that bakso and sate are his childhood favorite foods and even until now. He spent about four years of his childhood in Jakarta.

During Obama’s visit, bakso for the first time was served in fine dining format in honored guest galadinner.

Tauge

This beansprout is the product of food processing technology brought by Chinese immigrant to survive the 8-months long journey from homeland to newland. The sprouting process usually comes from mungbean. Originally called as 豆芽, dòu yá. Literally dou ya means bean sprout, in Hokkien sounds tau ge.

Tahu

This food is widely known worldwide. Tofu becomes internationally recognized terms and accepted in many cultures and languages. Originally called as 豆腐, dou fu. In Hokkien sounds tau hu.

Pangsit

From the original 馄饨, hún tún, literally means ‘swallowing clouds’. Nowadays, people called it wonton, Cantonese sound for hún tún. It can be easily found ‘Wonton Soup Noodles’ in Chinese restaurants anywhere. Wonton becomes worldwide known, absorbed and borrowed vocabulary in many languages.

In southern China (Fujian province) and Taiwan, this called as 扁食, biǎn shí, literally means ‘flat food’ or ‘flat snack’. In Hokkien sounds ‘pian sit’, slowly then adjusted with local tongue and became pang sit.

Dimsum

This is generic name which widely recognized. When we hear dimsum, we imagine some snacks, small shape and portion served in mini bamboo steamer. Mention a few: hakau, spring roll, siomay, etc.

Originally from 点心, diǎn xīn, means snack. Literally means ‘touch the heart’, because its small serving, people believe it touches the heart when we eat it. The sound dimsum is one of a few non Hokkien sounds adoption, it is from Cantonese dialect. Popularity of the dimsum is similar like tomyam and sushi, it is known worldwide.

This dimsum originally has ‘official’ name called yum cha or yam cha. It comes from Cantonese sounds for 饮茶, yǐn chá, means ‘sipping tea’. It is an old tradition in Pearl River Delta, where people gather sipping tea and dipping diǎn xīn. Probably the sound ‘dimsum’ is friendlier for Anglo-Saxon tongue and sounds better than ‘yam cha’. Now, ‘dimsum’ has successfully overthrown the original name ‘yum cha’.

Lumpia

This food now is national culinary asset. Almost every big city in Indonesia has its own unique lumpia. Originally from 轮饼, lún bǐng. In Hokkien dialect sounds lun pia, meaning ‘round cake’ or ‘rolling cake’. The sounds lun pia finally adjusted with local tongue and became lumpia.

In China, this food is called 春卷, chūn juǎn, literally means spring roll, and became popular with this name. The most common found is Vietnam or Thai spring roll.

There is one signature dish of lumpia, it is lumpia Semarang. It is very unique and specific because of its filling of bamboo-shoot. Bamboo-shoot cooked with shrimp, pihi (kind of fish) and egg. You bite a lumpia and dip it in its brown fragrant thick dipping sauce combined with pickles; chilli-paddy and raw spring onion will blow you to the highest tongue orgasm. However, the smell of bamboo-shoot can be shocking for many people, especially the ones who never taste lumpia Semarang before.

Soto

There are unlimited variations of soto in Indonesia, with or without coconut milk, with tauco, yellowish (because of turmeric) or golden brown (because of chicken broth), and many more. Then the most common is chicken, with the variation of beef, mutton, shrimp and buffalo meat.

Empirically, the original food in Java and some parts of Indonesia is not soup form. Nowadays, there are many people in Java, especially in villages and remote areas still eat using *pincuk*¹ dan *suru*². And traditionally many still eat using hand, without eating utensils such as spoon, fork, knife or chopsticks.

China and Holland are four-season countries. The people eat soup (many kinds of soups) in order to warm the body and to fight the cold during winter. The most effective warmer is hot soup. This finally influenced the locals. The locals learned to use bowl and spoon and adopted in their menu.

According Denys Lombard soto comes from 草肚, cao du. In Hokkien sounds chau to. While Russel Jones in 'Loanwords in Indonesian-Malay' (Jakarta, KITLV-Yayasan Obor Indonesia, 2008, p. 295b) soto comes from 烧肚, shao du. In Hokkien sounds sio to. The word cao (草) means grass, which relates with the herbs and spices mostly unknown to the Chinese immigrants, so they called it generic 'cao'. The word shao (烧) means cooking, and the word du (肚) means stomach or tripe.

There are a lot more to mention such as kecap manis (sweet soysauce), bakpia, bakwan, bakcang, tiong jiu pia (mooncake), suikiau, kuotie, and still many more.

3 CONCLUSION

I concluded that ethnoculinary Indonesia – Tionghoa (with some Dutch influence) is a long journey, long process of acculturation. It is natural process for the immigrants

¹ Pincuk is made from banana leave, shape into cone and use as 'plate' to eat

² Suru is also made from banana leave, cut and fold like a mini shovel for spoon

to survive and to adjust with their new home, at the same time, it is unique new experience and learning process for locals adopting food processing technology brought by the immigrants.

Peranakan foods are challenging adventure for our senses: sight, taste and smell. It indulges our taste-buds into unforgettable culinary experiences, surely it blows us to heaven. It is our treasure, it does not exist in any other places in the world, only here: Indonesia, Singapore and Malaysia.

REFERENCES

- Lombard, Denys, “Nusa Jawa: Silang Budaya”, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2008
- Jones, Russel, “Loanwords in Indonesian-Malay”, KITLV – Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2008
- Yao Hong, Qiu, “Origins of Chinese Food Culture”, Elex Media Komputindo, Jakarta, 2003

Menyantap Soto Melacak Jao To

Merekonstruksi (Ulang) Jejak Hibriditas Budaya Kuliner Cina dan Jawa

Ary Budiyo, Intan Kusuma Wardhani

Center for Culture and Frontier Studies (CCFS)

Brawijaya University, Malang -Jatim

arybudhi@ub.ac.id; yrelief@yahoo.com; k.intan91@gmail.com

Abstrak

Menyebut asal-usul Soto selalu ditarik pada catatan kaki Denys Lombard Buku Bagian II *Nusa Jawa: Silang Budaya* dan sekilas ulasan ‘antropologis’ Dr. Lono Simatupang yang dirujuk di berbagai media online. Dalam buku Lombard (2005: Vol. 2. h.320; ft.1360) itu tertulis asal mula Soto adalah makanan Cina bernama Caudo (Jao To), yang pertama kali populer di wilayah Semarang sekitar abad XIX dan tak ada penjelasan lain yang memuaskan. Sementara dari Dr. Lono, tradisi kuliner hybrid ini diidentifikasi dengan adanya mie atau soun, bawang putih goreng, dan menggunakan sendok bebek dan mangkok sup yang sering digunakan sebagai alat makan sup di Cina. Namun, penggunaan koya (serundeng) dan kunyit (tanaman asli Asia Tenggara) di sebagian varian Soto barangkali bukanlah dari Cina dan India namun lokal Jawa (Asia Tenggara) tidak sebagaimana dugaan Dr. Lono. Sementara penggunaan tauco di Taoto Soto khas orang Pekalongan dipastikan merupakan pengaruh dari Cina yang nantinya bertemu dengan sambal kacang+kemiri ala Soto Sukaraja di Coto Makassar. Penjelasan dari dua tokoh di atas masih jauh dari kata memuaskan. Terbitnya buku Hiang Marahimin tentang resep *Peranakan Tionghoa Semarang* yang menyebutkan resep Jao To sebagai asal-usul Soto barangkali bisa menjadi *clue* evolusi kuliner hybrid ini. Paper ini akan melihat evolusi Jao To ini menjadi Soto lewat varian racikan resepnya dan evolusi pikulan (Lombard, 2005: Vol. 2. h.320; ft.1359) serta peralatannya.

Kata kunci: Asal usul Soto, Jao To, Kuliner hybrid, Cina-Jawa

Jalan ‘Jajan’ Semangkok Soto: Mencari Asal

Sepertinya sudah menjadi kebiasaan orang Kudus, dan Kota Pesisir Pantai Utara Jawa pada umumnya, bahwa menjamu orang yang disayangi atau tamu yang datang dari jauh akan dilakukan dengan mengajak ‘jajan’ atau jalan-jalan mencicipi kuliner khas kotanya.¹ Para tamu atau *sanak* itu akan diajak keliling mencicipi hidangan nan lezat dari sebuah warung makan yang menjadi langganan tuan rumahnya, yang pastinya ‘Mak Nyuus’ seperti komentar Pak Bondan pembawa acara kuliner kondang di layar kaca. Penulis utama yang lahir di Kudus mengalami ‘budaya’ jajan ini, sebagai anak yang lahir di kelas menengah. Masih segar ingatan penulis akan kebiasaan makan di luar (meskipun sudah memasak di rumah!), saat pagi, siang, atau sore/malam berburu jajan kuliner di Kota Santri Dua Wali ini. Barangkali karena Kudus adalah termasuk kota-kota yang sibuk karena menjadi ‘hub’ lintas perdagangan ekonomi dan industri seperti halnya kota pesisir lainnya, kota ini banyak menyediakan makanan cepat saji tradisional yang biasa dikenal sebagai warung-makan (WM), baik yang permanen maupun

¹ Budaya 待客(dài kè) atau menjamu tamu ini juga dikenal di masyarakat Cina. Mungkinkah budaya ini juga ditularkan ke Jawa? Lihat <http://www.mandarin.web.id/di-restoran/> akses 20/09/2013.

kaki-limaan. Kota transit perdagangan Kota Pesisiran Utara ini sejak dahulu, paling tidak menurut catatan kolonial, menjadi *melting-pot* beberapa etnis yang hidup dalam arus perdagangan ini: Arab, India, Cina, Eropa, dan Jawa.² Dari Kudus ke arah barat Pesisiran: Semarang, Pekalongan, Pemalang, dan sebagainya hingga ke arah Timur: Lamongan sampai dengan Madura dan Surabaya; Soto menemani dan mewarnai cita rasa para pelancong dan pedagang yang lewat maupun menetap, yang memunculkan pemukiman pekojan, kauman, dan pecinan.



Kudus barangkali adalah tempat kuliner yang paling komplis terutama kuliner berkuahnya atau yang lebih dikenal dengan sebutan soto. Selama ini, bila *branding* soto kudus disebutkan ataupun di-*googling* seakan identik dengan soto ayam. Padahal paling tidak soto kudus memiliki dua ragam dan rasa lezat sajian berkuah yang berbeda, paling tidak selain ayam ada juga yang memakai daging kerbau³. Selain soto dikenal pula sajian berkuah lainnya yang disebut

pindang⁴, kuliner yang berempah mirip rawon (Jatim: tanpa santan)/nasi gandum (Pati: tanpa Kluwak). Di lain tempat kita mengenal macam-macam nama soto ada; yang dikenal karena asal, tempat jualan, cara penyajian, nama penjual, maupun tambahan 'bumbu'-nya: Soto Bangkong Semarang (nama tempat jualan, '50-an); Soto Grombyang (banyaknya taburan, '50a-n); Soto 'Dok' Lamongan, Soto Sulung dan Ambengan Surabaya⁵ - yang muasalnya dicurigai dari Madura juga; Soto Tangkar Betawi ('70-an)⁶; Soto Sukaraja, Banyumas, Purwakerto dan Purbalingga (memakai sambal kacang-kemiri dan serundeng di kuah); Taoto Pekalongan (memakai tauco di kuah) hingga Coto Makassar.⁷ Berbagai macam cita rasa soto ini membuat kami bertanya kapan dan dari mana asal kuliner berkuah rempah nan lezat ini hadir di Jawa? Dengan menggunakan *data mining di web* tentang soto, resep dan sejarahnya serta pengalaman pribadi penulis utama yang besar dalam keluarga pencinta kuliner dan suka berburu makanan, paper ini akan mencoba menggambarkan bagaimana semangkok soto ini untuk melacak asal kelezatan kuah berempah dari kaldu daging ini beserta memori cita rasanya nan bersejarah.

Pelacakan dimulai dari *googling* asal-muasal soto, dan hasilnya adalah informasi dari *webs* tentang pernyataan Denys Lombard yang dijabarkan oleh Dr. Lono Simatupang (antropolog UGM, kalau tidak salah dari sebuah seminar) bahwa soto berasal dari makanan Cina dalam dialek Hokkian: *Cau do* (*Jao To/Chau Tu* 草肚 atau rerumputan' jeroan 肚/jeroan berempah),

² Lihat Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Vol. 1,2,3. Jakarta: Gramedia.

³ Daging kerbau dipakai barangkali juga bukan karena sekadar mitologi toleransi Sunan Kudus, melainkan karena kerbau adalah sumber protein daging yang utama saat itu di Kudus yang merupakan daerah persawahan.

⁴ Pindang adalah kuliner berkuah yang dimasak dalam santan dengan gula merah/kecap.

⁵ Soto Sulung adalah soto menggunakan daging sapi dan banyak yang meyakini bahwa soto sulung memang berasal dari Madura. Sebagaimana Sulung adalah nama jalan di Surabaya, Soto Ambengan juga berasal dari nama jalan Ambengan di Surabaya. Soto ini jadi tren di tahun 1970-an. Lihat <http://groups.yahoo.com/neo/groups/naturalcookingclub/conversations/topics/50105> akses 3/10/2013

⁶ Mitos bahwa Tangkar (Balungan) yang berasal dari ketidakmampuan masyarakat Betawi susah membeli daging karena 'embargo' Kompeni barangkali patut dipertanyakan.

⁷ Di Kudus dan kota lainnya nama soto biasanya identik dengan nama sang penjual atau nama WM-nya.

pertama kali populer di wilayah Semarang sekitar abad XIX. Sementara itu, Aji “Chen” Bromokusumo (2013: 72-73), merujuk pada Russel Jones dalam *Loanwords in Indonesian-Malay* (Jakarta KITLV-YOI, 2008: 295b), memilih kata *shao du* (Sao Tu 烧肚) yang artinya ‘memasak jeroan’. Asal kata soto ini barangkali memang bukan kebetulan menunjukkan fakta sejarah akan asal-usul masakan berbahan dasar utama perut binatang kaya akan kaldu berempah yang sangat harum ini. Bisa jadi bahwa sebutan ‘soto’ ini adalah sebutan bagi masakan berlimpah air kaldu dan rempah ini di mata pelanggan utamanya—kaum peranakan.⁸ Sebagaimana kebiasaan pelanggan yang menyebut masakan tertentu meski bukan nama asli masakan itu akhirnya menjadi lebih populer daripada nama aslinya, misal kasus sate ‘*laler*’ adalah nama *guyonan* yang melekat dari sate khas Madura yang dijual keliling oleh para ibu atau sate koyor sapi di Gamping, Sleman, hanya karena diiris tipis dan kecil-kecil. Siapa tahu, *kan*? Jadi, mereka memberi nama masakan berkuah rempah nan lezat ini sesuai dengan nama yang mereka kenal 草肚/烧肚 lalu terdengar di telinga orang lokal menjadi “soto”! Akan tetapi, apakah soto berarti masakan cita rasa lokal-Jawa? Sebelum membahas ini di bagian selanjutnya, mari kita lihat apa yang terjadi di Jawa berkenaan dengan muasal Soto ini: mengapa soto populer di Pesisir Utara Jawa dan apa hubungannya dengan kaum peranakan?

Seperti diketahui bahwa kaum peranakan sudah lama hadir di Pulau Jawa, bahkan dalam kasus pesisir utara Jawa, paling tidak di abad 18-an sudah banyak yang ‘menjadi’ Jawa dalam artian sesungguhnya (lihat Carey, 1986; Nagtegaal, 1996; Remmelink, 1994)⁹. Sebagaimana diteorikan bahwa akses seni makanan yang lebih kompleks berasal dari kelas menengah ke atas lalu merembes ke luar. Jadi, bisa saja mereka yang memiliki akses kapital dan kekuasaan inilah yang membuat gaya hidup yang berbeda dari orang kebanyakan, termasuk cita rasa makanan berasal. Demikian pula pertemuan rempah di Pulau Jawa dan Cina dapat bertemu di kualiti ataupun wajan di atas *anglo* orang kebanyakan—dari dapur para priyayi peranakan ini ke *rombong* kwali penjaja Soto di jalanan.¹⁰ Seni masak-memasak ini juga bisa jadi merembas ke luar seiring dengan para koki atau asistennya yang mengajarkannya ke sanak keluarga ataupun rekanan mereka. Namun, barangkali juga menu soto ini, khususnya, terjadi di level

⁸ Kaum peranakan di Kudus misalnya punya kebiasaan untuk mengabarkan sebuah WM yang mereka temukan yang bercita rasa enak ke sanak famili, teman, serta kolega.

⁹ Banyak keluarga Tionghoa peranakan yang memeluk Islam dan diangkat oleh penguasa Mataram sebagai penguasa misal Adipati Jayadinigrat I dan Adipati Jayadinigrat II: Pekalongan; Tumenggung Puspanagara I dan II: Batang; Demang Tirtanata Bupati Tegal pada tahun 1725-1726 yang juga menjabat Bupati Lembahrawa (menggantikan Jayanagara) dan Tuban bergelar Tumenggung Suradiningrat. Demikianlah dinasti penguasa Jawa di Batang, Lembahrawa, Sidayu, Pekalongan, Tuban, dan Pasuruan adalah peranakan Tionghoa. Bupati peranakan Tionghoa Semarang yang bergelar Mas Tumenggung Astrawijaya tercatat ikut menyokong pemberontakkan Tionghoa 1740-1743. Selain itu, Sultan Agung di abad ke-17 juga mengangkat seorang pedagang Tionghoa, Cik Go Ing, menjadi Bupati Lasem sebagai penghargaan atas jasanya memberikan bantuan kepada Mataram ketika melawan Surabaya (1620-1625). kepadanya diberikan gelar Tumenggung Mertaguna. Bupati-bupati berikutnya dan di daerah-daerah utara seperti Tuban, Kudus, Blora, dan Bojonegoro dipilih dari keturunannya. Tidak hanya keahlian politik dan perdagangan, kemiliteran, artistik kain dan arsitektur rumah Jawa juga dapat dilihat pengaruhnya. Semua ini tentu saja dapat dipastikan pengaruhnya pada menu makan dan obat herbal (pabrik jamu Jago dan Nyonya Meneer adalah contoh nyata obat herbal hybrid Cina dan Jawa). Selain Lombard Vol. 2 lihat pula: Carey, Peter. 1986. *Orang Jawa & Masyarakat Cina (1755-1825)*. Jakarta: Pustaka Azet; Nagtegaal, Luc. 1996. *Riding the Dutch Tiger: The Dutch East Indies Company and the Northeast Coast of Java, 1680—1743*. Leiden: KITLV Press; Remmelink, Willem. 1994. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*. Leiden: KITLV Press.

¹⁰ Anglo juga merupakan salah satu dari kata serapan dari Cina ke Jawa, lihat Lombard (2005, Vol. 2: 334-336)

pertemuan dari kelas pedagang makanan keliling asli Cina yang berdagang di kota-kota pesisir Jawa berbekal ilmu masak yang mereka punya dan bertemu dengan cita rasa lokal masa itu—karenanya juga bertemu dengan cita rasa India dan Arab maupun Eropa. Terbitnya buku resep masa kolonial terutama yang dikompilasi oleh *Drukkerij Lie Tek Long Batavia* awal 1900-an hingga masa awal kemerdekaan menunjukkan bahwa resep-resep tersebut beredar di kelas menengah, namun juga membuka kesempatan untuk dikonsumsi dan tersebar di khalayak luas.

Demikianlah, pertumbuhan ekonomi yang semakin besar di kota-kota pesisir menimbulkan pula gaya hidup makan yang ‘instan’. Dalam artian kesibukan di kota ini menuntut adanya ketersediaan makanan yang siap saji buat para pedagang yang datang dan pergi. Pada mulanya mereka para penjaja makanan Cina ini menjajakan dengan pikulan. Biasanya dengan memperkerjakan orang pribumi, mereka berjualan keliling ke tempat-tempat ramai—menjemput pembeli—dan lama-lama mulai menetap menjadi WM.¹¹ Barangkali pula mereka yang menjadi pemikul dagangan maupun yang membantu belanja dan memasak (para ‘nyai’?) di rumah inilah yang nantinya menjadi penjaja dan tukang masak dagangan mereka sendiri. Melalui proses kreatif-memesis mereka berhasil meniru dan meracik ulang (hybrid) bumbu yang mereka ketahui, memori cita rasa, serta kelebihan dan kekurangan rempah yang mereka punya—kadang nilai agama dan budaya ikut membatasi.¹² Nah, Soto Ayam Kudus misalnya berasal dari daerah yang namanya Panjunan yang merupakan satu dari kluster pecinan kelas menengah bawah dan terhitung dekat dengan Pasar Johar dan Stasiun KA Wergu Wetan Kudus. Sementara itu Soto Bangkong di Semarang juga merupakan daerah yang tak jauh dari radius Pecinan. Perlu kiranya penelitian lebih lanjut mengenai radius Pecinan¹³ dan asal masakan Soto di kota-kota Pantura Jawa hingga Madura.¹⁴ Namun, yang pasti, dalam

¹¹ Restoran dikenal sejak abad ke-11 di Kaifeng, ibukota Cina Utara dalam babak pertama Dinasti Song (960–1279). Namun, penjaja makanan ‘*fresh from the anglo*’ ala kembang tahu dan lain sebagainya barangkali lebih tua lagi. Untuk sejarah restoran info menarik ada di http://en.wikipedia.org/wiki/Ma_Yu_Ching%27s_Bucket_Chicken_House akses 2/08/2013.

¹² Proses penyebaran menu kaki lima/keliling mie ayam dan nasi dan mie goreng Surabaya-an adalah fakta sosial yang dapat kita lihat di masa kini. Penjual pertama dari orang Jawa ini rata-rata pernah bekerja di restoran atau pun WM milik peranakan Cina.

¹³ Hampir bisa dipastikan bahwa kompleks kampung pecinan selalu dekat dengan radius keramaian seperti stasiun kereta, terminal, dan terutama pasar.

¹⁴ Menurut Rismu, “Soto madura dan sate madura bukanlah makanan khas atau asli dari daerah Pulau Madura. Ini dinamakan Soto madura atau sate madura dikarenakan lebih sering yang menjual adalah orang Madura. Makanan ini [dan Soto Lamongan] justru berkembang dan berawal di kota Soerabaya dan bukan di [daerah asalnya].” Akhir era ‘70-an atau hingga sekitar tahun 1984 Rismu tidak menemukan menu khas ini di Pulau Madura. Baru pada akhir era ‘80-an (sekitar ‘88 atau ‘89), Rismu melihat sudah mulai ada yang membuka warung dengan merk sate madura ataupun soto madura meskipun masih sangat jarang. Rismu mengenang, “Sedangkan Soto Lamongan nasibnya lebih baik, karena di akhir era ‘70-an perantauan yang pulang ke Lamongan sudah ada yang membuka warung soto dengan memakai merk Soto Lamongan, Hmmm.. rasanya masih segar di ingatan saya di akhir era ‘60-an dan awal era ‘70-an bagaimana para penjaja soto ini berteriak menjajakan soto dagangannya di antara kerencing alat bunyi2annya yang khas (tetapi alat bunyi2an ini juga sebenarnya muncul belakangan).” Jika Rismu mengatakan bahwa soto madura dikenal berbahan daging sapi dan soto lamongan identik dengan ayam, kini ada pula Soto Babat Lamongan Spesial (sebutan babat di sini selalu mewakili jeroan lainnya) kini di Malang banyak dijumpai Sop Kambing yang lebih mirip cita rasa soto yang juga diajakan oleh orang Lamongan ini. Lihat ‘sekilas mengenai soto madura, soto lamongan, dan sate madura’ di

<http://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=20130312231226AAWebMZ> akses 20/09/2013. Terlepas dari masalah soto ini, namun yang pasti Pecinan juga ada di Madura seperti Bangkalan dan Sumenep.

kasus Soto Kudus penggunaan kecap lokal buatan peranakan, bahkan tauco dalam Soto Pak Kardjin Kudus, serta taburan bawang putih dan irisan kucai cukup memberikan jejak betapa pengaruh 'Cina' hadir dalam Soto ini.

Bila kita merujuk hipotesis Lombard bahwa soto pertama kali populer di Semarang abad XIX dan ahli Soto adalah orang Madura maka hal ini perlu dilacak kembali kebenarannya. Hipotesis Lombard yang terakhir barangkali tidak semua orang setuju, namun jika dilihat 'hegemoni' bumbu Soto Jawa Timuran maka Soto Madura bisa jadi adalah 'akar' muasal soto-soto lain di Jawa Timuran seperti Lamongan¹⁵, Blitar, dan Kediri. Apalagi bila melihat kekhasan Soto daging-jeroan maupun ayam ditemukan jejaknya di sepanjang kota-kota Pantura jalan Deandels, sezaman dengan Soto Madura. Dibanding dengan soto Jawa Timur-an yang dihegemoni dengan cita rasa Madura-an¹⁶, soto Jawa Tengahan sejak dulu hingga kini tidak dihegemoni oleh satu 'sub-kultur' ala Maduraan. Sekilas secara visual akan tampak berbeda kuatnya rasa rempah yang 'berat' dan penampilan kuahnya yang 'tebal' antara soto Jawa Timur-an ini dengan Jawa Tengah-an pesisir yang rempahnya 'ringan' dan penampilan kuahnya yang cenderung 'cair'. Meski demikian, sama-sama mantap rasanya, kecuali penampilan Soto Grombyang namun rasa tetap lebih ringan dan segar daripada derivasi Soto Madura lainnya). Cita rasa Soto dari kota-kota pesisir utara Jawa Tengah memiliki kekhasan masing-masing, yakni selain menggunakan kecap manis yang lokal, bumbunya juga memiliki kadar ketebalan rasa yang sedang dan cenderung ringan. Mungkinkah ini karena pengaruh kuliner 'arab-india' yang kuat di bumbu soto ala Madura-an ini, seperti halnya soto betawi dan Coto Makassar? Hal ini juga akan dibahas nanti dalam masalah permutasian bumbu. Kini memang banyak penjaja Soto di Madura yang bercita rasa lebih ringan daripada generasi Soto Sulung atau Lamongan seperti menurut informasi JSer, Jojo Harianto,¹⁷ namun soto yang berkuah 'ringan' ini bisa dikatakan lebih 'berat' rasanya bila melihat pemakaian petis dan koya serta serundeng dalam kuahnya.¹⁸ Soto yang menggunakan lontong/ketupat juga bukan hal

¹⁵ Dalam dialek orang Lamongan tampak juga pengaruh dari Madura, selain osing, dan Jawa Ngoko, diwarnai pula budaya Arek atau Bocah (Singosari atau Majapahit). Lihat 'Nama dan Sifat Orang Lamongan' di <http://lamongan-kota.blogspot.com/2009/12/nama-dan-sifat-orang-lamongan.html> akses 8/09/2013

¹⁶ Cita rasa 'Maduraan' ala "Soto Lamongan" ini juga sudah mulai berubah sejak akhir '80-an – terutama di Madura– seiring dengan pudarnya tren Soto Sulung yang dianggap tinggi kolesterol (?) namun hemat penulis, hal ini bisa jadi dikarenakan kompromi harga bahan baku daging yang kian lama kian tak mendatangkan keuntungan yang maksimal. Rasa 'berat' yang ada barangkali terbentuk karena penggunaan 'penyedap' yang berlipat, antara lain yaitu koya/poya (gilingan kerupuk udang), serundeng, kaldu jeroan dan tulang bersumsum, serta petis udang. Selain jeroan dan tulang bersumsum Soto Pantura Jawa Tengahan tidak banyak memakai tiga 'penguat rasa' tersebut, walaupun pakai seperti Soto Grombyang, tidak 'setebal' Soto ala Maduraan ini. Terasi juga dicurigai ada dalam resep 'rahasia' soto, namun jarang diikuti dan dituliskan, lihat *footnote* #18.

¹⁷ Lihat 'Aneka Soto Nusantara' di <http://www.jojoharianto.blogspot.com/2010/01/aneka-soto-nusantara.html> akses 12/08/2013. JSer adalah sebutan anggota *mailinglist group* yahoo Jalansutera, yakni sebuah komunitas yang terinspirasi oleh Bondan Winarno dan mempunyai kepedulian terhadap hal hal yang berkaitan dengan boga dan budaya. Dengan semboyan yang selalu tertanam di benak JSers, "Sekali Jalan-Jalan Terus Makan-Makan". Lihat di <http://groups.yahoo.com/neo/groups/jalansutra/info> akses 12/08/2013. Menurut Jojo Harianto, "Di Madura ada tiga gagrak utama Soto, yaitu: Soto Bangkalan, Soto Sumenep dan Soto Pamekasan. Soto Bangkalan sendiri punya dua jenis, yaitu yang berkuah bening dan berkuah kuning." Namun, di sini penulis hanya merujuk Soto Madura yang ada dan populer di luar Madura. Lagi pula perlu kajian sejarah yang lebih detail lagi tentang kapan *gagrak* yang bening itu mulai ada.

¹⁸ Pemakaian petis dan koya/poya, apalagi serundeng tidak ditemukan dalam resep-resep Soto Jawa Tengahan. Selain itu, meski tidak banyak yang memakai terasi dalam resepnya kadang terasi juga



yang aneh bagi soto model Jawa Tengahan, terutama variasi tauto dan sroto. Meski kini jarang ditemui di Kudus ataupun Semarang, namun soto, terutama soto ayam, memakai lontong adalah hal yang biasa pada saat penulis utama masih remaja, yaitu tahun 80-an hingga awal 90-an.

Namun, membahas asal kata soto yang berasal dari kata 草肚/烧肚 seperti argumen di atas perlu kiranya juga ditinjau kembali mengingat kata **Cǎo dù/Shāo dù** 草肚/烧肚 barangkali juga sebuah ‘plesetan’ dari sebutan menu khas sup babi cina: **Zhū dù tāng** (猪肚汤 atau sup jeroan babi).¹⁹ Nah, terlepas dari akar ‘plesetan’ kata

soto ini, yang pasti kata ini selalu berkonotasi pada sebuah menu sup-supan yang berbahan dasar daging jeroan²⁰ binatang berkaki empat (babi, sapi, atau kerbau), bukan binatang berkaki dua. Jadi, menu yang katanya Lombard pertama kali populer di Semarang abad XIX rasionalnya adalah soto yang berbahan dasar daging-jeroan dan karenanya bukan implisit merujuk pada jeroan unggas/ayam–yang tidak mungkin dijadikan kuah-rempah yang lezat sebagaimana daging-jeroan. Fakta ini menjadi problem dalam mengandaikan bahwa akar mula ‘plesetan’ nama soto ini disematkan pada penjaja soto keliling di zaman kolonial di Semarang, apalagi belum ditemukan bukti bahwa ada jejak soto komersial di jalanan Semarang yang kaldu kuahnya berbahan dasar daging-jeroan. Di samping itu, sepengalaman penulis di awal 80-an hingga kini soto daging sapi/kerbau pun tidak diketemukan jejaknya di

hadir dalam resep Soto Jawa Tengahan misalnya Soto Kudus. Tak banyak memang yang mengikutkan terasi dalam resep Soto. Sebagai catatan tambahan, penyebutan *koya* dalam resep-resep soto lamongan yang ada lebih tepat dikenal dengan nama *poya* (bubuk remukan kerupuk udang) sementara *koya* adalah sebutan untuk bubuk kedelai yang biasa dipakai di Opor Cap Go Meh ataupun taburan di atas ketan putih, dan tentu tidak cocok buat campuran soto. *Koya* juga seringkali disamakan sebagai bubuk serundeng padahal keduanya merupakan dua jenis taburan yang berbeda, apakah *Koya* berarti ‘bubuk’?

¹⁹ Lihat resep ‘Grandma’s Soup - Zhu Du Tang’ di

<http://taitaitee.blogspot.com/2007/07/grandmas-soup-zhu-du-tang.html> akses 12/09/2013. Lihat pula resep sup babat jeroan babi yang memakai merica, jahe, dan bawang putih di 大蒜猪肚汤的做法 Dàsuàn zhū dù tāng de zuòfǎ di <http://www.jiacaipu.com/jiachang/zhudutang/9552.html> dan <http://littleandrandomthoughts.blogspot.com/2013/05/pig-stomach-soup-to-warm-you.html> akses 12/09/2013. Resep zhu du tang ini tak jarang menggunakan daging ataupun kaldu ayam sebagai tambahan.

²⁰ Obat herbal cina berbahan jeroan macam *shu du tang* ini dipercaya mengandung protein, lemak, karbohidrat, vitamin dan kalsium, fosfor, besi, dll., yang bagus untuk fisik lemah setelah sakit, kekurangan darah, kekurangan gizi, mengaktifkan fungsi limpa dan lambung yang lemah, mengencangkan kulit, sebagai tonik kecantikan, serta gangguan pencernaan. Lihat ‘薏苡仁猪肚粥’ atau Yiyiren Tripe Soup <http://www.uuuwell.com/thread-243096-1-1.html>; Yam tripe soup di <http://www.shrimp.org.cn/zhudutang/20120526/133886.html> dan lihat pula ‘薏米煲牛肚汤’ atau Tripe Soup <http://www.aqnovel.com/article-595011-1.html> akses 4/10/2013. Di Jawa sendiri hingga kini terindikasi kekurangan zat besi dan seng. Baik karena insting maupun karena adanya pengetahuan herbalis Cina ini, kebiasaan memakan isi perut binatang sapi atau kerbau (dan barangkali celeng di masa dulu) secara tidak langsung merupakan ‘cara’ mencukupi kebutuhan protein dan menjaga kesehatan mereka. Lihat ‘Anak Indonesia Kekurangan Zat Besi dan Seng’ di <http://sinlyevanputra6.wordpress.com/2012/12/29/anak-indonesia-kekurangan-zat-besi-dan-seng/> akses 5/10/2013

Semarang. Trio Soto legendaris di Semarang hingga kini adalah soto ayam: Bokoran, Selan, dan Bangkong, yang rata-rata populer di tahun '50-an.²¹

Proses popularisasi sebuah WM di Jawa barangkali bisa diperkirakan mengalami dua tahap, yakni perintisan-pemantapan dan pengkondangan-penjiplakan. Merujuk pada pengalaman penulis yang ikut membidani populernya menu Tahu Telupat²² di Yogyakarta pada 1994 dapat dirasakan bahwa proses perintisan hingga pemantapan paling tidak membutuhkan sekitar 5 tahun lamanya dan kemudian proses pengkondangan (internal) hingga penjiplakan (eksternal) dalam artian mulai banyak modus pengkopian bisnis²³ memerlukan paling tidak 5 tahunan pula. Jadi, bila ada 'seleksi alam' sehingga soto daging-jeroan di Semarang punah dan yang tersisa menu soto ayam saja maka cukup meragukan karena soto daging-jeroan ala Madura-an terbukti masih ada dan berevolusi hingga kini. Fakta lainnya adalah bahwa Soto Ayam Bokoran Semarang atau Soto Kerbau Karso Karsi/ Pak Di/ Soponyono Kudus–dan soto ayam kudus lainnya–misalnya yang barangkali dirintis pada tahun '40-an dan mulai populer pada tahun '50-an mampu melegenda hingga kini. Jadi, tidak adanya bukti pasti bentuk soto daging-jeroan di Semarang patut dipertanyakan. Padahal, bila berdasar pada koleksi foto maupun kartu pos *jadoel* koleksi KITLV dan lainnya, *Sotoverkooper* juga sudah dikenal di Batavia, Jawa, dan Surabaya yang menunjukkan bahwa menu soto populer di kota-kota besar Pulau Jawa di tahun akhir abad 19-an– tidak hanya ada dan populer di Semarang seperti kata Lombard. Soto berbahan daging-jeroan ala Surabaya, Betawi, dan mungkin di kota lainnya (dilihat dari kartu Pos dan Foto *Jadoel* tersebut, ada indikasi di Jawa yang merujuk pada Jateng-DIY) sepertinya telah ada dan secara sporadis tumbuh dan mendominasi jalanan kota-kota pesisir utara Jawa masa kolonial.

Menyeruput Rempah-Kuah Lezat: Mencari Akar

Dalam teori penyebaran pengetahuan suatu resep kuliner seperti halnya hukum memesis dan kreativitas berlaku di sini. Telah penulis sebutkan di atas bagaimana individu penyebar menu soto ini mungkin langsung maupun tidak langsung mentransmisikan/menginformasikan pengetahuan resepnya pada individu lainnya. Dalam teori memesis dikatakan bahwa sebuah *meme* –dalam hal ini resep soto– *spread exclusively by direct demonstration* (seperti halnya proses belajar langsung atau *nyantrik*), *or by word-of-mouth transmission or by mediumship: print* (dari mulut ke mulut dan media cetak).²⁴ Sementara itu, varian soto yang ada ini muncul berkat proses kreativitas individual yang pada dasarnya telah memiliki 'konsep-rasa-budaya' yang unik yang tumbuh dari habitus budaya masing-masing (misal, masakan Jawa di daerah selatan kota Semarang-an suka sekali memakai daun salam untuk hampir semua masakannya, sementara Pantura selektif penggunaannya). Untuk itu, barangkali, proses kreatif ini mengikuti naluri habitus budaya individual tersebut. John W. Haefele mengatakan, "*Creativity is defined as the ability to formulate new combinations from two or more concepts already in the mind.... The concern here is with creative effort at the level of solid new achievement of recognized social worth* (1962:6)." Selain itu, menurut penulis, faktor lingkungan–yakni habitus 'nature' sosok individu berada–juga secara langsung maupun tidak langsung mempengaruhi evolusi cita rasa suatu menu, misal perubahan dari kerbau ke sapi dalam kasus

²¹ Untuk informasi tentang soto di Semarang lihat '6 Soto Paling Dicari di Semarang'

<http://forum.kompas.com/food/206506-6-Soto-paling-dicari-di-semarang.html> akses 24/09/2013.

²² lihat <http://tahutelupatjogja.blogspot.com/> akses 01/09/2013 dan <http://www.jogjanyam.com/tahoe-teloepat-sensasi-dahsyat-makan-tahu/> akses 01/09/2013.

²³ Motif atau modus penjiplakan ini bisa dilihat di paragraf ke 5-6 di awal.

²⁴ "Memetics and Society" di <http://library.thinkquest.org/C004367/ce4.shtml> akses 12/11/2013

Soto Grombyang yang terjadi akibat sulit didapatnya dan mahalnnya daging kerbau karena semakin jarangnnya kerbau dipakai di persawahan. Tidak ditemukannya satu atau lebih bumbu rempah di daerah memunculkan inovasi dan kreativitas bumbu.

Mengingat kata soto yang eksplisit merujuk pada daging-jeroan dan bukannya ayam, tabel yang perlu diperhatikan pertama-tama adalah permutasi dari bumbu pada resep-resep soto daging (sapi/kerbau) dan membandingkannya dengan gulai/kare dan sop kimlo dan Jao To serta *sop* asal Cina yang sering kali dianggap sebagai ‘akar-asal’ soto daging ini. **Tabel 1** dibuat dengan perbandingan dan permutasian dari beberapa resep soto utama yang ada di pesisir utara Jawa dengan Betawi dan Madura. Di sini penulis akan mengajak pembaca mencermati soto radius wilayah Semarang (Jateng) dahulu, khususnya Kudus yang paling dekat dengan Semarang, untuk lebih fokus mencari cita rasa asal Soto yang diklaim oleh para *Lombardian* sebagai ‘asal’ dari berbagai soto di Jawa, sebagaimana diremitologisasi pula oleh Marahimin (2011:106).

Meski demikian, perlu dicatat di sini bahwa dari berbagai resep yang penulis berhasil kumpulkan sebagian besar merupakan buah dari kreativitas ‘peracik’ yang kadang bukan berasal dari ‘orang pertama/pencipta’ ataupun ‘orang daerah’ resep soto itu berasal, ditambah lagi resep-resep yang ada dijual di toko-toko buku kadang sering kali didasarkan pada ‘kreasi’ seorang *chef* ataupun penulisnya yang hanya mengandalkan ‘insting’ juru masak.²⁵ Oleh karena itu, sebagai orang asli Kudus dari daerah Wergu Kulon–perbatasan Panjunan (pecinan) dekat Pasar Johar yang merupakan tempat Soto Kudus terlahir– penulis akan membandingkan resep soto ayam dan daging-jeroan keluarga dengan resep Jao To yang ada di buku Maharimin dan sop Kim Lo. Sementara itu, batasan fakta berdasarkan pada foto *jadoel* kolonial yang hanya mengenal tiga varian soto: Betawi, Jawa, dan Surabaya/Madura–yang diwakili Soto Sulung karena terhitung lebih awal daripada soto ‘Madura-an’ lainnya.²⁶

Untuk itu, penulis hanya akan membatasi dan melihat dari ketiga varian ini (Betawi, Jawa, dan Surabaya/Madura) untuk melihat persamaan permutasi bumbu yang penulis temukan lebih dekat ke Gule/Kare ala India hanya saja pada Soto Sulung/Madura dan Betawi tampak lebih dekat dengan bumbu India ini dibanding dengan Soto Kerbau Kudus (ataupun Grombyang) yang tidak memakai kapulaga dan pekak yang, baik varian Soto Betawi, Madura, dan Jawa Tengah, tentu saja menghilangkan daun kare dari bumbunya. Jadi, dapat disimpulkan bahwa dari **Tabel 1** tampak bahwa dalam bandingannya dengan Kare India, Soto Betawi²⁷ dan Soto Madura banyak dipengaruhi oleh kare India/Arab²⁸ sementara Soto Daging Jeroan Jawa

²⁵ Resep-resep yang beredar di internet dan yang terbit di buku-buku resep seringkali dibuat atas dasar memori rasa yang dicocokkan dengan bumbu yang dikuasanya. Tampak bahwa Soto Semarang dan Kudus dari resep keluarga kami tidak menggunakan daun salam, namun di web dan buku sering diikutkan daun salam yang menurut penulis, rasa Soto Kudus hasilnya akan jauh berbeda dengan rasa aslinya meskipun ini termasuk debat tentang selera.

²⁶ Lihat *footnote* #14.

²⁷ Penulis mengambil resep dari Farida Yunus, soto betawi, <http://dapurmasak.com/resep/1987-Soto-betawi> akses 04/09/2013 yang penulis anggap mirip dengan cita rasa yang penulis ingat bila jajan soto betawi di Jakarta dan Depok. Penulis yakin dari soto betawi inilah bermutasi menjadi soto bogor dan varian soto-soto sekitar ibu kota.

²⁸ Berdasarkan pengalaman perjalanan kuliner penulis di India, penulis merasa perlu menyebut derivasi menu semacam ini berasal dari India/Arab dikarenakan cita rasa kare/gulai semacam ini lebih kental di dunia Muslim-India daripada kaum Hindu yang cara mereka makanyapun dengan roti seperti di resep-resep jadul Johanna (1896), Li Tek Long (1915), dan Uitgevers (1920). Di Indonesia

Tengahan lebih dekat dengan Soto Ayamnya yang penulis perkirakan inovasi dari bumbu Opor dan Bukan dari Kimlo maupun Zhu dù /Cǎo dù/Shāo dù ala cina maupun Jao To-nya Lombard dan Marahimin.

Mari kita lihat lebih detail kembali permutasi resep soto daging-jeroan soto kerbau khas Kudus²⁹ yang akan penulis bandingkan dengan Kimlo dan Jao To. Dari **Tabel 1** yang membandingkan Sop Kimlo dan Jao To-nya Hiang Marahimin (2011:106), tampak bahwa keduanya ini adalah 'kerabat dekat'. Kimlo dan Jao to lebih tepat kemiripannya dengan resep bumbu *zhu du tang* ala Cina, yang dalam resep Jao To Semarang ini kuahnya juga menggunakan kaldu ayam (dan barangkali orang yang tak suka Jeroan–dengan bumbu yang sama–hanya akan memakai bahan ayam/unggas lainnya)³⁰. Tampak bahwa cara memasak kuahnya yang sederhana, yakni menumis bumbu yang dikeprek dan diiris lalu ditambah bumbu-bumbu lainnya.³¹ Hanya saja, yang membedakan zhu du tang dengan Kimlo dan Jao To barangkali adalah pernak-pernik sayuran dan taburannya. Perlu dicatat di sini bahwa dalam resep Jao To Marahimin (2011: 106) sepertinya ada kesalahan penulisan. Di bahan ia menyebut bawang merah goreng, namun resep menyebut bawang goreng, yang sepertinya bawang [putih] gorenglah yang tepat. Kesimpulannya, Zhu dù tang ala Cina dan Jao To Semarang lebih dekat kekerabatannya dengan Kim Lo daripada dengan varian soto 'jawa' tengah-an bila dilihat kekayaan bumbu rempahnya (baik yang bahan daging jeroan maupun ayam) apalagi bila dibandingkan dengan Soto Betawi-an dan Madura-an.

Sementara itu, bumbu soto ayam daerah pesisir utara Jawa Tengahan (terutama wilayah Kudus dan Semarang), penulis temukan lebih dekat kekerabatannya dan kemiripannya dengan opor, namun dengan cara masak dan takaran yang berbeda. Barangkali, opor ini juga berasal dari evolusi kuno dari per-kare-an India [?] atau bisa jadi malah sebaliknya, yakni akar asal dari kare/gulai, mengingat hukum evolusi adalah dari yang sederhana ke yang lebih kompleks. Satu lagi yang khas masakan Asia Selatan dan Tenggara adalah bumbu rempah yang ditumbuk/upek/pipis lembut dibanding dengan gaya Asia Timur yang lebih bermain dengan tumisan bumbu yang diiris dan *dikeprek*. Namun demikian, bukan berarti varian soto di Pulau Jawa ini tidak mendapat pengaruh dari Cina sama sekali. Sebagaimana dikemukakan sekilas sebelumnya, masyarakat Jawa sejak zaman dahulu kala telah berhubungan dengan Cina, bahkan sangat besar kemungkinan bahwa masyarakat pesisir utara pula Jawa ini memang

ini barangkali pengaruh cita rasa Pekojan (khoja). Penjual gulai di Kudus juga lebih dekat dengan budaya santri kauman yang selalu dekat dengan Pekojan. Penjual soto Madura, baik di Surabaya dan Betawi juga sangat dekat dengan budaya 'Kauman'-'Pekojan' ini. Barangkali perbedaan esensial kare dengan gulai serta soto adalah semakin berkuahnya kare->gulai->soto selain cara memasak, takaran, dan perlakuan bumbunya.

²⁹ Di Wikipedia soto kerbau Kudus ditulis memakai mie putih [bihun], taughe, kol, butiran kacang kedelai. Ini jelas data yang menyesatkan. Soto Kerbau Kudus hanya mengenal taburan seledri, kucai, taughe, dan bawang putih-merah goreng. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Soto_kerbau akses 03/09/2013.

³⁰ Lihat footnote # 19 & 20.

³¹ Cara membuat kimlo: Tumis bawang putih dan jahe hingga harum. Masukkan ayam dan udang. Aduk-aduk hingga berubah warna. 1. Tambahkan wortel, jamur, bunga sedap malam, dan kapri. Aduk hingga layu. 2. Masukkan kaldu, seledri, daun bawang, merica, dan garam. Masak hinggamendidih. 3. Menjelang diangkat, Tambahkan soun. Hidangkan bersama taburan bawang merah goreng di atasnya. Lihat <http://www.resepkomplit.com/resep-masakan-keluarga-resep-kimlo.html> akses 2/10/2013. Cara memasak ini amat sangat persis dengan resep Jao To-nya di buku Hiang Marahimin. 2011. *Masakan Peranakan Tionghoa Semarang*. Jakarta: PT Gaya Favorit Press. Hlm. 106.

keturunan dari Cina namun sudah lama ‘menjawa’ –paling tidak sejak zaman ekspedisi Kublai Khan di Singhasari pada abad 12, hingga Sam Po Kong abad 15, dan lebih intens sejak abad 18-an di zaman Mataram Islam hingga masa Kolonial.

Pernak-Pernik Soto dan Evolusi Rombong Pikulan

Tak banyak data lapangan yang penulis dapat tentang rombongan atau pikulan dan pernak-perniknya (mangkok dan sendok), penulis cenderung setuju bahwa bentuk pikulan soto ini bisa jadi sebagian besar terpengaruh dari pikulan para pedagang Cina sejak zaman *baheula* sebagaimana disebutkan dalam Lombard (2005: Vol. 2. h.320; ft.1359). Hanya sedikit catatan yang penulis ingin kemukakan bahwa ternyata secara artistik semakin ke timur Jawa, pikulan itu semakin melengkung dari dekade ke dekade (lihat gambar di bawah). Masih ‘misteri’ bagaimana, darimana, dan oleh siapa cita rasa seni pikulan yang semakin melengkung ini dipengaruhi.



Sementara itu, mengenai argumen Dr. Lono Simatupang dari Antropologi UGM yang sering dikutip di *website* mengenai pengaruh Cina lainnya pada penyajian Soto di Jawa yang menggunakan sendok bebek dan mangkok Cina barangkali merupakan permasalahan praktis belaka. Sebagaimana saat ini banyak penjaja soto ini yang beralih menggunakan mangkok dan sendok melamin, bahkan plastik, demikian pula dengan penggunaan mangkok dan sendok keramik cina ini saat itu, yang di awal abad 20 juga beralih ke produk logam dan enamel. Lagipula, sayuran berkuah bukan berarti tidak ada di Jawa zaman dahulu jika melihat bahwa di India Selatan maupun Asia Tenggara juga ditemukan menu sayuran berkuah. Walau tidak ada bukti arkeologis sejak kapan tepatnya ada artifak mangkok dan sendok, penggalian arkeologi perkakas tembikar yang serupa dengan mangkok, piring (layah) dan kendil/gentong yang bisa dipakai untuk memuat makanan berkuah, minimal untuk memasak air, banyak ditemukan di Nusantara ini. Kalaupun memakai daun di Jawa tidak hanya mengenal ‘*pincuk*’ (Bromokusumo, 2013: 70) tapi mengenal juga yang namanya ‘*takir*’ yang berfungsi sebagai

mangkok dan 'suru'-pun bisa berfungsi baik sebagai sendok sup.³² Dalam buku Kong Yuanzhi *Zhongguo Yindunxiya Wenhua Jiaoliu, Silang budaya Tiongkok-Indonesia*, dijelaskan bahwa penemuan keramik cina dari dinasti Han, Tang, Song, Ming, dan Qing menunjukkan panjangnya sejarah hubungan Nusantara dengan daratan Cina, bahkan pada 1620 VOC mengimpor besar-besaran keramik cina ini untuk konsumsi Hindia dan Eropa (2005: 433).

Jika kita menilik lebih jauh pernak-pernik pendamping soto, kita pun menemukan betapa kaya dan kosmopolitannya perjumpaan bumbu dalam hidangan ini. Dari **Tabel 2**, kita melihat pengaruh Eropa ternyata juga hadir dalam kuah soto ini seperti ketumbar dan seledri. Sementara lauk tambahan perkedel berasal dari *frikadel* budaya peranakan Belanda Indies yang aslinya dari Perancis; tahu goreng, telur rebus, dan daging-jeroan masak Pindang (di masak santan dan bumbu rempah serta gula merah dan kecap) dari peranakan Cina; tempe goreng (Jawa); kerupuk udang (peranakan Cina); emping melinjo dan rambak kulit (Indonesia). Sementara taburan seperti soun dan bihun jelas berasal dari Cina. Beberapa soto wilayah selatan Jawa biasanya memakai kol/kubis yang berasal dari Eropa. Taburan bawang putih goreng bisa jadi memang merupakan khas gaya masak Cina, namun bawang merah goreng bisa dipandang khas Nusantara.

Cita Rasa Khas Bukan Berarti Cita Rasa Asal: Sebuah Kesimpulan?

Dengan melihat pembahasan hal per-soto-an di atas, dapat dinyatakan dengan lebih kuat bahwa soto yang dijual di jalan-jalan kota dagang di Pantura Jawa pada zaman kolonial hingga kini adalah makanan siap antar dan siap saji yang terkenal di kelas menengah ke bawah. Dari status kelas ini dapat dilihat bahwa untuk ukuran kelas menengah atas akan sulit kiranya membayangkan mereka mau menyantap makanan yang dijajakan di jalan yang penuh dengan debu. Mengingat betapa isu tentang higienitas di zaman akhir abad 19 hingga awal abad 20-an sangatlah penting bagi kelas menengah atas seperti yang ditulis di dalam buku Rudolf Mrazek (2006). Barangkali, karena itulah soto tidak ditemukan dalam menu kolonial -yang penulis miliki- terutama kumpulan resep dari Lie Tek Long di akhir abad 19-an. Menu rakyat yang populer ini baru muncul di buku resep *Buku Mustika Rasa* (1967).

Satu kesimpulan yang bisa dibuat mengenai asal-asul popularitas nama menu rempah berkuah ini adalah bentuk metonimia, mirip dengan kasus penyebutan Odol bagi semua produk pasta gigi ataupun Supermie bagi semua produk mie dalam masyarakat kita. Jadi, menu populer di rakyat bawah yang disebut soto ini barangkali bukan berasal dari seni masakan cina secara langsung apalagi dari derivasi Jao To-nya peranakan Semarang –yang sekali lagi sebenarnya lebih mirip Kimlo. Namun, jenis makanan itu disebut soto lebih dikarenakan menu berkuah rempah nan lezat ini dibuat dengan kaldu daging jeroan dan disajikan dengan potongan daging jeroan yang dimasak pindang kecap. Pindang kecap ini merupakan pengaruh peranakan sebab kecap baru ada paling tidak pada akhir abad 18-an atau bahkan awal abad 20-an yang bisa jadi ditandai sejak maraknya komoditas ini pada

³² Lihat 'Situs Arkeologi Sepanjang Sungai Ciliwung' di <http://tarucing.wordpress.com/2011/05/17/situs-arkeologi-sepanjang-sungai-ciliwung/> akses 3/10/2013, lihat pula Kasiyati, Wiwit, dkk. 1999. *Studi Arkeologi Jenis, Bentuk, dan Fungsi Gerabah pada Relief Karmawibhanga Candi Borobudur dan Candi-Candi Periode Jawa Tengah*. Magelang: Balai Konservasi Peninggalan Borobudur; walaupun sendok yang dipakai untuk menyeruput kuah barangkali masih sudu/suru dari daun pisang seperti cara makan Lentog dan Nasi Pindang Kudus atau Nasi Gandul Pati.

zaman VOC abad 17-an yang mengimpornya dari Jepang untuk konsumsi di Hindia maupun ekspor ke Eropa.³³ Dengan demikian, para pelanggan dari peranakan Cina menyebutnya soto yang berasal dari bunyi 'plesetan' Zhu dù (jeroan babi) sebuah proses pembentukan kata secara nonmorfologis dan kemudian mengalami *euphemisme* menjadi '*Cǎo dù/Shāo dù*'.

Cita rasa khas bukan berarti cita rasa asal, demikian pula bahwa menggunakan piranti dari budaya lain bukan berarti dipengaruhi oleh budaya sang pembuat piranti secara identik. Di sinilah kreativitas dan inovasi dari subjek agensi yang otonom dengan kekayaan budaya indigenos yang dimiliki berperan besar bagi terciptanya berbagai varian sebuah menu kuliner, dalam hal ini soto. Sebagai catatan akhir, penelitian ini masih mendasarkan pada permutasi bumbu soto yang keluarga penulis miliki karenanya pasti sangat subjektif. Jadi, kemungkinan untuk dilihat lebih mendalam kebenarannya perlu kiranya penelitian lebih lanjut yang mendalam dengan mengumpulkan berbagai resep soto langsung dari 'asal'-nya masing-masing dan meneliti ulang bagaimana permutasi bumbunya itu terjadi di teks dan konteksnya.

Referensi

- Bromokusumo, Aji "Chen". 2013. *Peranakan Tionghoa dalam Kuliner Indonesia*. Co-author: Novie Chen & Ennita 'Peony' Wibowo. Jakarta: Kompas (Penerbit Buku Kompas).
- Carey, Peter. 1986. *Orang Jawa & Masyarakat Cina (1755-1825)*. Jakarta: Pustaka Azet
- Haefele, John W. 1962. *Creativity and Innovation*. London: Reinhold Publishing Corporation
- Johanna, Njonja. 1896. *Boekoe masakan baroe menoenjoekken bagimana bikinnja segala roepa makanan dan kwé-kwé jang enak tjara Blanda, Tjina, Djawa, Prasman dan laen-laen sebaginja menoeoet recept jang soedah terkoempoel*. Albrecht & Co.
- Kasiyati, Wiwit, dkk. 1999. *Studi Arkeologi Jenis, Bentuk, dan Fungsi Gerabah pada Relief Karmawibhangga Candi Borobudur dan Candi-Candi Periode Jawa Tengah*. Magelang: Balai Konservasi Peninggalan Borobudur.
- Lie Tek Long. 1915. *Boekoe Masakan Betawi - Moeat saanteronja Masakan Tionghoa, Makanan Njonja Betawi dan Pranakan*. Batavia: Drukkerij Lie Tek Long.
- Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Vol. 2. Jakarta: Gramedia.
- Marahimin. Hiang. 2011. *Masakan Peranakan Tionghoa Semarang*. Jakarta: PT Gaya Favorit Press.
- Mrazek, Rudolf. 2006. *Engineers of Happy Land - Teknologi dan Nasionalisme di Sebuah Koloni*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nagtegaal, Luc. 1996. *Riding the Dutch Tiger: The Dutch East Indies Company and the Northeast Coast of Java, 1680—1743*. Leiden: KITLV Press
- Raap, Olivier Johannes. 2013. *Pekerdja di Djawa Tempo Doeloe*. Yogyakarta: Galang Press
- Rommelink, Willem. 1994. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*. Leiden: KITLV Press.
- Shurtleff, William & Aoyagi, Akiko. 2012. *History of Soy Suce (160 CE to 2012): Extensively annotated Bibliography and Sourcebook*. Lafayette, CA: Soyinfo Center. Hlm.6.
- Uitgevers, Mij N.V.. 1920. *Boekoe masak-masakan : roepa-roepa mengoenjoeken bagimana bikinnja makanan tjara Belanda, makanan tjara Djawa, koewee-koewee tjara Belanda, koewee-koewee tjara Djawa manissan stroop, likeur dan lain-lain minoeman assinan, atjar en sosis besar dan ketjil roepa-roepa, semoewa lebih dari 600 warna*. Twaalfde Druk. Djokja: H. Buning
- Yuanzhi, Kong. 2005, *Zhongguo Yindunxiya Wenhua Jiaoliu Silang budaya Tionggok-Indonesia* Jakarta: Bhuana Ilmu Populer, Kelompok Gramedia.

³³ Shurtleff, William & Aoyagi, Akiko. 2012. *History of Soy Suce (160 CE to 2012): Extensively Annotated Bibliography and Sourcebook*. Lafayette, CA: Soyinfo Center. Hlm. 6.

Website

- Yunus, Farida. "Soto Betawi", <http://dapurmasak.com/resep/1987-Soto-betawi> akses 04/09/2013
- "大蒜猪肚汤的做法 Dàsuàn zhū dù tāng de zuòfǎ",
<http://www.jiacaipu.com/jiachang/zhudutang/9552.html> akses 12/09/2013.
- "6 Soto Paling Dicari di Semarang", <http://forum.kompas.com/food/206506-6-Soto-paling-dicari-di-semarang.html> akses 24/09/2013.
- "Anak Indonesia Kekurangan Zat Besi dan Seng"
<http://sinlyevanputra6.wordpress.com/2012/12/29/anak-indonesia-kekurangan-zat-besi-dan-seng/> akses 5/10/2013.
- "Aneka Soto Nusantara", <http://www.jojohariato.blogspot.com/2010/01/aneka-Soto-nusantara.html> akses 12/08/2013.
- "Beda Soto Sulung Ama Soto Madura"
<http://groups.yahoo.com/neo/groups/naturalcookingclub/conversations/topics/50105> akses 3/10/2013
- "Grandma's Soup - Zhu Du Tang", <http://taitaitee.blogspot.com/2007/07/grandmas-soup-zhu-du-tang.html> akses 12/09/2013.
- "Ma Yu Ching's Bucket Chicken House",
http://en.wikipedia.org/wiki/Ma_Yu_Ching%27s_Bucket_Chicken_House akses 2/08/2013.
- "Memetics and Society", <http://library.thinkquest.org/C004367/ce4.shtml> akses 12/11/2013
- "Nama dan Sifat Orang Lamongan", di <http://lamongan-kota.blogspot.com/2009/12/nama-dan-sifat-orang-lamongan.html> akses 8/09/2013
- "Resep Masakan Keluarga: Resep KIMLO", <http://www.resepkomplit.com/resep-masakan-keluarga-resep-kimlo.html> akses 2/10/2013.
- "Situs arkeologi sepanjang sungai Ciliwung"
<http://tarucing.wordpress.com/2011/05/17/situs-arkeologi-sepanjang-sungai-ciliwung/> akses 3/10/2013
- "Soto Kerbau", http://id.wikipedia.org/wiki/Soto_kerbau akses 03/09/2013.
- "Tahoe-teloepat Sensasi Dahsyat Makan Tahu" <http://www.jogjanyam.com/tahoe-teloepat-sensasi-dahsyat-makan-tahu/> akses 01/09/2013.
- "Yam tripe soup", <http://www.shrimp.org.cn/zhudutang/20120526/133886.html>
- "腐竹白果猪肚汤 Pig Stomach Soup to Warm You",
<http://littleandrandomthoughts.blogspot.com/2013/05/pig-stomach-soup-to-warm-you.html> akses 12/09/2013
- "薏米煲牛肚汤 Tripe Soup" <http://www.aqnovel.com/article-595011-1.html> akses 4/10/2013.
- "薏苡仁猪肚粥 Yiyiren Tripe Soup" <http://www.uuuwell.com/thread-243096-1-1.html> akses 4/10/2013
- <http://tahutelupatjogja.blogspot.com/> akses 01/09/2013.
- <http://groups.yahoo.com/neo/groups/jalansutra/info> akses 12/08/2013.

Ary Budiyo, dosen pengampu mata kuliah Kajian Budaya, Kajian Postkolonial, dan Filsafat Cina di Antropologi, Universitas Brawijaya, Malang. Peneliti di Center for Culture and Frontiers Studies (CCFS) di universitas yang sama. Berlatar belakang pendidikan S-2 di *Centre for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS)-UGM, dan S-1 di Filsafat UGM. Pengalaman belajar lainnya: Fellows of CSCS- SEPHIS work course study on Cultural Study di Center for Study of Culture and Society (CSCS) Bangalore, India, Fellows of Workshop on Alternative Research Methodologies di University of the Philippines, dan Fellows of Asian Research Fellowship Asian Research Institute, National University of Singapore.

Intan Kusumawardhani adalah peneliti di Center for Cultures and Frontiers Studies (CCFS), Universitas Brawijaya, lahir di Probolinggo, 2 April 1991. Pernah bersekolah di SDN Kedung Dalem 1, SMPN 1 Probolinggo, dan SMA Darul Ulum 3 Peterongan, Jombang. Lulus S1 Pendidikan Bahasa Inggris di Universitas Negeri Malang pada tahun 2013 dan sedang melanjutkan sekolahnya di jenjang master. Kunjungi via email: k.intan91@gmail.com

Tabel 1

Resep Bahan	Zhu du Tang	Jao Yu	Kim Lo	Susu Karkas Budha	Opas-Susu Budha		Susu Semang g	Susu Rastani	Susu Siliang Modura	Gula / Kase India
				PakDl, Kame-kare, Supremasi	Ayam					
Sengrai	-	-	-	-	1) Ketumbar, Jinten, Kani, Merica, Pala	14) Ketumbar, Jinten, Merica, Pala Cap Go Mdi (CGM) 15) kelapa Putih (serundeng)	1) Ketumbar, Jinten, Merica	1) kelapa bakar haram dipangut.	-	-
Digorek (pakai)	1) Dag putih kapur putih, [Jabe]	1) Dag putih kapur putih, Jabe	1) Dag putih kapur putih, Jabe	-	-	2)J. as	-	-	-	-
Ditir	1	1	1	-	-	-	2) Daun Bawang, -	-	-	1) bawang bombai
Goreng	-	-	-	-	2)Jabe, Bawang Merah, Bawang Putih, Kemiri, Laos, Terasi	2) Bawang Merah, Bawang Putih, Kemiri, [CGM] tanpa Terasi	3) Serai, Bawang Merah, Bawang Putih, Kemiri, Laos, Jabe, Terasi	-	-	-
Dihaluskan	-	-	-	Tumbar, Jinten, Pala, Merica, Kayu manis, Kani, Laos, Bawang Merah, Bawang Putih, Kemiri, Terasi	1+2+3	1+2+3	1+2+3	2) cabai merah, bawang merah, bawang putih, merica, ketumbar, jinten, kemiri, lengkuas, jabe, kunyit dibakar 1+3	1) Kemiri, Laos, Kani, Jabe, Merica, Bawang Putih, Bawang Merah	-
Ditumis	1	1	1	-	3 + daun jeruk putih = 4	3	3 + 44 Daun Jeruk Putih	3 + kayu manis, pala, cengkeh, kapulaga, dan peka + [Salam] = 4	1+ Serai+Daun Jeruk = 2	2) cabi gilig, jabe, bawang, ketumbar halus, kunyit halus, kapulaga, jinten, kayu manis, putih (dengan bawang, laos, putih, daun jeruk, daun salam, kunyit halus, dan laos) = 5
Digorek dengan dagingnya dalam kaldu	Ayam, daging, jaman	Ayam, Udang, daging	Ayam, Udang	Daging jaman	4+ Sate, Ayam	3+ Sate, Ayam CGM: 4b + 1b + Salam, Beladung Wulab, Kunyit, dan jeruk putih	Kaldu Ayam+Pala, Kayu manis	4 + Kaldu daging Jaman+Sate+Sate (moden)	2+ Kaldu daging Jaman+kapulaga, cengkeh, dan jabe+Serai+ Bawang putih goreng	3 + Kaldu daging +Sate
Takaran	-	Dag (Nirab) goreng, selodi ite	Dag goreng, selodi ite	Dag goreng merah & putih, selodi & tuge	Dag goreng merah & putih, selodi & kacaitis, tuge	Kayu Kudu+ Dag goreng merah & putih,	Susu, Daun Bawang +Selodi ditir kembang, nonat sita tipis,	daun bawang & selodi ite kasar, nonat & Kembang putih belah-belah+ Emping dan Bawang Merah Goreng	Selodi+ daun bawang ite, bawang putih goreng kembang.	Daun Ketumbar dan potongan cabi merah
Taman sajan	-	Sembel pete	-	Jeruk nipis, cabai gilig halus + kecap, +sar+dagat jaman masak pialang, perkedel, tahu goreng, tahu goreng pialang, kecap sembak +ulang, dll, acar sitan bawang merah cabai	Jeruk nipis, cabai gilig halus + kecap, sate ayam, acar sitan bawang merah cabai	Kempuk Ulang, sembak goreng at	Sembel, Jeruk Nipis, Lauk: sate ayam masak pialang, sate kecap, perkedel dll, kecap, acar sitan bawang merah cabai	Jeruk Nipis, kecap, Acar sitan wortel dan cabai	Sembel jeruk nipis, goresan empal dan jaman, kecap	-

Daftar masakan "Jawa" di sini menggunakan gula jawa dan gula putih selalu ada sebagai pengikat rasa

Tabel 2

BAHAN	ASAL (Era)
Kemiri (<i>Aleurites moluccana</i>)	India dan Cina, melewati Asia Tenggara dan Nusantara, hingga Polinesia dan Selandia Baru. (1959)
Ketumbar(<i>Coriandrum sativum</i>)	Eropa Selatan dan sekitar sudah digunakan di Asia Tenggara pada abad ke 7-8M
Jinten (<i>Cuminum cyminum</i> L.)	India dan Asia Tenggara. 700 Masehi
Pala (<i>Myristica fragrans</i>)	kepulauan Banda, Maluku-Indonesia
Merica (<i>Piper nigrum</i> linn)	India selatan dan asia -tenggara (1500 SM)
Kayu manis (<i>Cassia cinnamon</i>)	Srilangka dan hutan tropis asia tenggara
Kunyit/kunyit (<i>Curcuma longa</i> L.)	Asia Selatan dan Asia Tenggara (7000 SM)
Laos/Lengkuas (<i>Tribulus terrestris</i> L.)	Asia Tropis
Jabe (<i>Zingiber officinale</i> Rosc.)	India dan Cina daratan (3000 -4500 SM)
Kluwak (<i>Pongium edule</i>)	Asia Tenggara (Indonesia, Malaysia and Papua New Guinea
Bawang Merah (<i>Allium cepa</i> L.)	Asia Tengah (Palestina dan India), Asia tenggara dan Mediterania 3200-2700SM
Bawang Putih (<i>Allium Sativum</i>)	Siberia, 2000 SM
Terasi	Asia Tenggara (abad ke 12); babad Cirebon abad 14
Tauco	Cina daratan (2500 SM)
Serundeng	Asia tenggara
Kacang tanah (<i>Arachis hypogaea</i> L.)	Brazilia, Indonesia abad 17
Daun jeruk purut (<i>Citrus x hystrix</i> DC.)	Asia tenggara (Indonesia, Thailand)
Salam (<i>Syzygium polyanthum</i>)	Indonesia
Sereh/Serai (<i>Cymbopogon nardus</i>)	Srilangka (awal abad ke 14)
Gula Jawa	Jawa- asia tenggara
Gula tebu <i>Saccharum officinarum</i>)	Indonesia Timur (abad 17an)
Pekak/starkish(<i>Illicium verum</i>)	Cina (sebelum abad 17)
Kapulaga (<i>Anomom compactum</i>)	India, Indonesia.
Vetsin → Monosodium glutamate	Tokyo - Jepang
Adas (<i>Pimpinella anisum</i>)	kawasan Laut Tengah bagian timur dan Asia barat daya
Kecap manis	Soya Jepang diimpor VOC 1737, setelah itu muncul kecap manis?
Cengkeh (<i>Syzygium aromaticum</i> , syn.)	Maluku (ternate, tidore) 3000SM
Asam Jawa (<i>Tamarindus indica</i>)	savana Afrika timur (5000 SM) dibawa dari India
Petis	babad Cirebon abad 14
Cabai (<i>Capsicum</i>)	Dataran benua Amerika (7000 SM telah di konsumsi suku Indian sebelum pada tahun 1492 di bawa ke Eropa oleh Colombus)
Seledri (<i>Apium graveolens</i>)	Eropa lewat VOC
Daun Bawang (<i>Allium fistulosum</i>)	Asia Tropis
Kencur (<i>Kaempferia galanga</i> L.)	Asia Tropis
Melinjo or belinjo (<i>gnetum gnemon</i>)	Indonesia

The Effect of Colonialism on the Identity of this Chinese-Indonesian

Lian Gouw

Growing up during World War Two in a Chinese family that was not Dutch “naturalized” but otherwise Dutch orientated, I grew up with Dutch values and Chinese ritual. I saw myself more Dutch than anything else and I used the notion during my youth as the basis for my actions and decisions.

I notice in conversation with other Chinese-Indonesians, that for most, the Chinese-Indonesian issue is a very fluid element; identity does not seem to require gravity. As for me, Chinese-ness is definitely something I feel as a condition above my midriff while Indonesian-ness is an experience of gravity.

This conference has once again brought to the surface the ethnic difference of the soil and blood I was born with. After deciding to participate in the conference, I spent quite a bit of time trying to sort out what it means to me to be Chinese-Indonesian.

The visual that keeps coming up when I say, “Chinese-Indonesian” is that of a single bamboo stalk growing in Salatiga, a place I have come to love but could be anywhere in Indonesia. The bamboo represents my Chinese-ness. It’s held up and nourished by the soil—Indonesian soil. Without the soil the bamboo would perish. Without Indonesia I would not be.

Swept up by the political tidal wave of the late fifties and early sixties, I immigrated to America with my family. When I look back at those years and have to summarize that part of my life, I would say being Dutch was the easiest, and Western life the thing to strive for. Being Chinese came with a lot of restrictions, making it a cumbersome fact. Indonesian was something to stay away from.

The first years in America were lived in anticipation of acquiring citizenship. It was then I started to question the weight of Chinese-ness in my blood. When asked about my nationality, my spontaneous answer was, “Chinese.” But when spoken to in Chinese, I was at a loss and when asked anything relating to being Chinese, I only sunk deeper into oblivion. Yet I claimed to be Chinese and taught my children that they were Chinese.

Since my family’s lifestyle in America did not invite identity challenges, the matter became dormant and we slipped without much to-do into being Chinese-American.

During those years being Chinese meant claiming an identity based on heredity and how I looked. It meant having something to fall back to keep the children from running rampant with their peers and demanding a certain amount of decorum in my household. As I grew older, it meant caring for loved ones in a way that is not known in the fast moving, rational, Western world. It also meant having a misplaced expectation of care and consideration coming from individuals raised with Western concepts and values, which have no other focus than one’s own comfort and advancement.

The identity matter became acute again when I received reviews of *Only A Girl* addressing topics I had not thought of while writing the novel. Any racism occurring among the novel’s characters was strictly within the realm of the story.

One of my writing teachers said, “Look for emotional truth in your work. Strong work always carries an emotional truth.” I always thought the emotional truth of *Only A Girl* lay in how each of the characters loved.

After being told several times by people from different walks in life that they appreciated the insight *Only A Girl* gave them on the Indonesian political situation of that time, I re-read my book.

As I read and felt through the pages, I began to understand what the same teacher meant when he said, “Strong writing does not originate from the brain. It comes from down below and reflects your connection to the earth that moves into your belly. You then regurgitate this onto the page.” Characters and passages popped up that I had previously regarded as “minor” and “filler.”

Mundi, the houseboy of the Chinese family that carries *Only A Girl*’s story, grew in stature. The socio-economic situation and the strength of the revolution are encapsulated in his character. What happened in the following short scene from *Only A Girl* was not a part of “my” plot; it was history and carried an emotional truth.

The scene places the reader in the night that Bandung burned. The family has been hiding in the bomb shelter, afraid the mobbing revolutionists would break into the house. The scene reads:

Mundi appeared out of the darkness and approached Ting. “They’re gone,” the servant said. “It looks like they’re headed downtown.”

“How many were there?” Ting asked awkwardly; he was not accustomed to being reliant on a servant this way.

“It’s the people, Master. The voice of the people is numerous.” Mundi’s words had an unusual firmness, something no one in the family had heard before.

Only a year after *Only A Girl* was published and some one thousand copies were sold did I realize the scene’s underlying meaning.

The publication of *Menantang Phoenix*, Gramedia’s translation of *Only A Girl* brought me back to Indonesia for the first time since I left in the early sixties. Boarding the plane at San Francisco International Airport, I saw myself as a Chinese-American author taking her story back to its country of origin. However, during that month of traveling across Java, I was confronted by an onslaught of questions and drowned in new information. Time and again I found myself a participant rather than an onlooker. And even more strangely, when at the end of the month I boarded the plane at Soekarno-Hatta, I didn’t feel I was going home, instead, I was leaving home.

My definition of home: Home is where I participate in tasks, where I share burdens, where I take my accomplishments, and where I am an integral part of what is.

During the long flight back to the United States, I had plenty of time to reflect and digest the new impressions. I began to formulate my feelings and my thoughts.

Between November of 2010 and October 2012 I once again questioned my identity and struggled with its components, including the part Dutch colonialism played in becoming the person I was.

During this process I realized that colonialism, like bedrock, had stunted my young roots. As they were unable to penetrate the rock, they never reached Indonesia's rich, fertile soil. As I did not know Indonesian, I did not know the stories of Indonesia, or the soul of its people.

This revelation cracked the bedrock and soon my roots found the soil. It was like coming upon an oasis after having walked through a desert for decades.

In 2011 I started studying Indonesian and founded Dalang Publishing. When I boarded an airplane in San Francisco in October of the following year, I was going home, looking to connect, and hoping to throw anchor. I brought with me a gift for my country.

My Name is Mata Hari, the translation of Remy Sylado's *Namaku Mata Hari*, Dalang's first publication, I financed myself. The novel tells the history of an extraordinary Dutch woman who still holds public interest one hundred years after her death. As far back as the late 1800s she referred to our country as Indonesia. The book was well received and I went back to the United States with funding for Dalang's next book.

It was extremely difficult to leave home and return to the United States after two months.

Today I can truly say that I am Chinese-Indonesian, and in that order. Because of the Chinese blood in my veins and the Chinese rituals I uphold, I am first Chinese. But my roots are firmly set in Indonesian soil. This is where I find my gravity. This is where I am pulled when I seek nurturing. It is Indonesia that motivates me and where my political loyalties lie.

I can't help being a product of colonialism. I had no say in how I was raised, nor did my family have a say in the political structure of Indonesia during the time they lived. Like any parent or elder they wanted to provide the best opportunities for their offspring.

My Dutch upbringing taught me to be independent, disciplined, and straightforward. It also taught me a deep sense of loyalty to a belief and gave me the courage to pursue and defend such belief. These are the elements I bring to Dalang Publishing.

My life as a publisher of English translations of Indonesian literary works has been one of highs and lows.

The highs come from the mounting interest in Indonesia's history and culture through Dalang's books in public libraries, independent booksellers, and private book clubs in America. Highs come from acknowledgement of the importance of Dalang's publications by Indonesian government officials and elders in the Indonesian community. Highs come from the support of Indonesians as well as foreigners that help me accomplish the many tasks that come with publishing a good book right.

Lows come from the setbacks such as lack of funding, disinterest of Indonesian publishers in the necessary step of editing, and disinterest of Indonesian writers and publishers to protect and respect our language. Lows come from the loneliness that seems to inevitable when working on a project that does not promise monetary rewards and the fear of running out of time.

This conference influenced Dalang's choice of its newest title. *Potions and Paper Cranes* is a translation of Lan Fang's *Perempuan Kembang Jepun* published by Gramedia Pustaka Utama in 2006.

Professor Pamela Allen, an internationally respected literary critic based in Australia, can be quoted as follows: "Chinese-Indonesians have played an important role as authors reflecting in their work the socio-economic status of the Chinese in Indonesian society. They are noted for their stance that literature is part and parcel of the ideological and political system and thus every literary work should be seen in a particular socio-historical context."

Potions and Paper Cranes is a vivid reflection of Indonesia's socio-economic situation during its time. In the novel, Lan Fang allows her reader to enter the lives of street people, and provides a glimpse at the dynamics between the diverse ethnic population of Indonesia during the early days of the revolution and the end of World War Two.

In the story, the reader meets Lestari, a modern middle-class Indonesian woman whose life is a convergence of Sulis, a potion peddler; Matsumi, a geisha; and Sujono, a day laborer, as they eke out a living in the harbor district of war-torn Surabaya. They experience a love that in their words has neither color nor shape, and can be devastating or provide complete fulfillment.

As a publisher, I would like to take this opportunity to acknowledge Lan Fang as a substantial, powerful writer before the passing of time dims her memory. As a reader and Chinese-Indonesian, I feel short-changed by Lan Fang's untimely death at forty-one. The writer still had so much to say, and the humanitarian still had so much to do.

Where do I stand today as a Chinese-Indonesian? My roots are boring into Indonesian soil and my being is nurtured by it. I hope my life tree will be allowed to bear fruit that will, in turn, nurture Indonesia. Our culture is rich and our history is colorful. The world needs to be made aware of us.

Chinese Indonesian Experiences in Chinese Indonesian Literature as World Literature:

Reading Richard Oh and Lian Gouw's Novels

Purwanti Kusumaningtyas
Faculty of Language and Literature
Satya Wacana Christian University
Salatiga

Chinese Indonesian literature started to bloom again after the fall of the New Order. What I define as Chinese Indonesian literature includes works written by Chinese Indonesian writers and works about Chinese Indonesian experiences written by writers other than Chinese Indonesians. One of the writers that belong to the first group is Richard Oh, who interestingly feels more comfortable to write in English than in Bahasa Indonesia. This makes his works accessible for anyone in the world in terms of language. Lian Gouw is one of the writers who belong to the second group as she is a Chinese American who writes about Chinese Indonesian experiences. This paper will comparatively discuss how Oh's "The Pathfinders of Love" and Gouw's "Only A Girl" record the experiences of Chinese Indonesian people. The different settings of the stories – one in the years before and after the New Order government's fall and the other in the years before and after the birth of Indonesia show how Chinese Indonesians undergo similar pattern of life as influenced by the political and social setting. Those two stories portray the problems of ethnic relations in Indonesia that remain shaky, especially for those Chinese Indonesian people. English, which is used by the authors to tell the stories, has helped tell the issues of ethnic relation in Indonesia and the life of Chinese Indonesians more broadly discussed. Therefore, despite the fact that ethnic relation in Indonesia remains an interesting topic in Chinese Indonesian literature, the language medium may open more opportunities for Chinese Indonesian literature to gain wider recognition.

Key words: world literature, Chinese-Indonesian literature, ethnic relation.

Literature as a means to entertain us and to help us understand and improve ourselves has been a meaningful source that provides us not only with entertainment but also historical, social and cultural information that helps people to understand and improve themselves. Quoting Bernard Berenson's belief of the function of literature as "the autobiography of humanity," Serafin (2003) calls literature as "a reflection of history, mapping the evolution of human culture and serving in its earliest renderings as either documentation or eulogy: to record for posterity or to

sing praise and exaltation.” (ix) Studies of Maxine Hong Kingston and Amy Tan’s stories, for example, have shown how those works become important in revealing some parts of Chinese-American experiences. Not only the style that reflects the life of the traditional Chinese, but also the issues of human relation in the stories by both writers have contributed to the wealth of literature.

Furthermore, differences and similarities among people of different time and places, languages and societies need to be examined and understood and literature has been a means for that as “it serves to engage our expectation, to enrich our sensibilities, and to elevate our perception of self-awareness and identity” (Serafin ix-x). Simonsen and Stougaard-Nielsen wrote that

"the study of world literature is, first and foremost, an invitation to rethink the relationship between, on the one hand, the local, national and international anchoring of literature, and, on the other, literature’s function within a wider cultural context" (12).

In the case of Indonesian literature, especially Chinese – Indonesian one, despite its being one of the groups which are less represented even in Indonesia, Chinese-Indonesian literature becomes one of the important parts of not only Indonesian literature, but also world literature. To define Chinese-Indonesian literature is as difficult as the definition of English even world literature itself. Back in the years between the 19th century until the end of the Old Order government, Chinese-Indonesian literature had been referred to works by Chinese-Indonesian writers. Claudine Salmon (1984) noted down that at the period of time, Chinese-Indonesians contributed a lot to the blooming of literature even though their works were not accepted by the dominating standard of literature of the era. There were 3005 works altogether, 2757 works were both translated works and original works made by 806 translators and writers and 248 works are anonymous (xv).

During the New Order regime, it is difficult to find Chinese-Indonesian literary works telling about the life of this ethnic in Indonesia. The popular novels written by Chinese descent writers do not touch upon the life of Chinese descendants in Indonesia, except Marga T’s *Gema Sebuah Hati* (A Heart’s Echo) and Setangkai Edelweiss (An Edelweiss) with their Chinese heroes and heroines –

shown through the description of their physical appearance -, and the mentioning of Chinese traditional funeral in Indonesia. However, the novels tell more about the life of urban people in general although most of Marga T's heroines are often described as having outstanding complexion, white as marble, and smooth bright skin – the characterization representing Chinese girls.

The fall of the New Order re-opened the gate for Chinese-Indonesian literature to bloom again. This time, it is not only Chinese-Indonesian writers writing about their own experiences, but also writers of ethnics other than Chinese writing the life of the Chinese-Indonesian people. Names such as Lan Fang and Clara Ng have contributed to the rise of stories about Chinese-Indonesian experiences. Those other than Chinese writers whose works tell about Chinese-Indonesian experiences are like Remy Sylado and Naning Pranoto. The works about Chinese-Indonesian experiences that are written in English, such as Richard Oh's novels, add to the richness of the work and at the same time embrace more readers outside Indonesia. The definition of Chinese-Indonesian literature may need to be revisited with the publication of Lian Gouw's novel, "Only A Girl," which is about the experience of Chinese-Indonesian women in the 1930s to 1950s, is written in English by Chinese-Indonesian American writer, and published by an American publishing company. Which literature does this belong to?

This paper will discuss how Richard Oh's novel "The Pathfinders of Love" (hereafter TPOL) and Lian Gouw's novel "Only A Girl" (hereafter OAG) contribute to the map of human cultural evolution, particularly on the part of Chinese-Indonesian life. What makes them worth being exposed is that even though the time setting of the stories is different by 30 years – OAG, published in 2012, sets in 1930s – 1950s and TPOL, published in 2000, sets in the end of New Order era and the beginning of the reformation era – both portray the prevailing complicated ethnic relation for Chinese-Indonesian people.

The Pathfinders of Love: Destereotyping Chinese-Indonesians

TPOL tells the struggle of a group of individuals: Chinese-Indonesians, native Indonesians, Christians, Moslems, and an expatriate, who tried their best to build harmonious relationship among themselves. The uncomplicated plot is

progressively telling the story of *The Pathfinders of Love* has, as the setting, Jakarta “in the aftermath of May 1998 riot.” The central theme is the questioning of the individual’s existence as a person and as a member of society.

Through its characters, the novel exposes that differences would count as long as each person has conscience. In that way they are able to contribute to their society. The novel’s uniqueness also lies on its topic, i.e. subordination and discrimination against the Chinese ethnic in Indonesia. It is a topic that has never been openly written by any writer in Indonesia until the end of the New Order. *The Pathfinders of Love* seems to attempt to re-claim Indonesia as the author himself admits that it was written to challenge the condition that the author himself undergoes and faces as a Chinese descent (Oh, e-mail interview, July 12, 2005).

Oh’s novel does not explicitly tell about the issue of discrimination towards the Chinese ethnic. However, a deep look into the characters and their experiences may indicate the existence of the discriminative treatments.

MayLin’s Grandmother

The oldest Chinese descent character is MayLin’s maternal Grandmother. MayLin’s Grandmother, a minor character in the story, may symbolize the unclearness of when Chinese people first arrived in Java in particular, and in Indonesia in general. The story does not give information about the ancestral history of the Chinese Indonesians because in fact it is really unclear when the Chinese people had their first contact with Indonesians.

It is not told when she arrived in Indonesia, but it can be inferred from the story that she might have migrated at the latest in the early nineteenth century. There is also an indication that she had lived in Indonesia longer because she seems to have intermixed with her environment because she was able to criticize the party to celebrate Moon Festival held by her daughter’s family as a “silly reception” and “so inappropriate” (Oh 33). MayLin’s grandmother was sensitive enough to perceive the incongruity of the party and the troublesome and sad condition in their place at the time. It may generally indicate that some of the Chinese descent people are considerate towards their surroundings.

LeeAng

A younger character, LeeAng, is clearly mentioned as the first generation of Chinese immigrant, who arrived in Batavia as a teenager in the nineteenth century or early twentieth century, from a small province in Guangzhou together with his uncle, LuSook. His trading skills had made him a successful businessman since his teenage (Oh 27).

Despite the fact that he did not change his Chinese name into Indonesian name, LeeAng was a man with sense of fairness and kindheartedness although his job and success was stereotypical Chinese descents in Indonesia. The qualities did not only made him loved and admired by the farmers, but also enabled him to build close relation with them. His successful business of property development had led to his other businesses in agriculture, multi finance, and telecommunications, which eventually became a business giant named GrupAstrix (Oh 27 – 28). LeeAng's financial condition is an obvious portrait of successful Chinese descent businesspeople in Indonesia.

Yet, his closeness with the farmers, was not a guarantee that in the reformation era beginning in 1998, he could avoid the accusation that he had built his wealth “at the expense of the lost opportunities of the *pribumi*; the indigenous (28). LeeAng was aware of this, so he thought that the Chinese people should not have exposed their deed publicly since people were not ready to see their “sincerest gesture of good intentions.” They were accustomed to suspiciously seeing them as “greedy, scheming for the big break” instead of being generous and charitable (Oh 177).

However, he could not restrain his intent to participate in the building of the country he lived in. Therefore, together with an indigenous ex-military officer known as Uncle Syafiudin, he was involved in promoting a hidden project to help farmers which was held in a remote place in Sukabumi. He believed in activities with “no hues and cries, quietly, under the cover of the night” (Oh 174 – 176).

What LeeAng wanted to prove is that not all Chinese people are selfish and ignorant to their surroundings even though “they’ve been harassed, scared off and

chased after, but they come back undaunted, inspired by nothing less than the spirit of good deeds” (Oh 177).

LeeAng’s experience of being suspected and accused is exactly what Chinese Indonesians experience. They were subordinate just because they were Chinese. In addition, LeeAng told her daughter to “beware of the mealy-mouthed politicians who will always be cunning, be skewering things and besmirch whatever we try to accomplish, just to stir the pots” (Oh 177). It may indicate that what exactly happened to the Chinese people was not merely the fault of the indigenous people, but it was also the result of some political interests. It reflects that some Chinese descent people may realize the exact condition of the ethnic relation in Indonesia. Additionally, it may result on the Chinese’s disinterest in political matters because they might perceive the field as a source of their bitterness. Therefore, his suggestion was that Chinese people should patiently wait until “one day when they’re truly ready for” them (Oh 177). What he meant is that it takes time to “reconcile” the gap between the indigenous and the Chinese ethnic in Indonesia due to the application of the governmental policies for hundreds of years. That is also his reason to refuse to help her daughter’s project of charity fair that he perceived as too radical. On the other hand, he gave her daughter a good example that to contribute to the country could be done quietly but significantly as by helping the peasants “grow their plants more effectively by providing them with the best quality seeds, fertilizers, pesticides and all available agricultural expertise” (Oh 176)

LeeAng is the image of Chinese people who bear the impact of discriminative legal products, but try to prove that they are just like the other human beings with their conscience and empathy to their surroundings. His successful business shows that he was a typical Chinese descent whose “expertise” was “business” or economy. This must be the impact of the application of some regulations since the Dutch colonial time that always encouraged the Chinese descent to do trading business and hindered them from participating in the other fields of work, i.e. the Dutch colonial rule’s ethical policy (Lohanda 43). The fact that his business was held in a big city is also a reflection of the long impact of the administration of Peraturan Pemerintah (Governmental Regulation) No. 10 (PP10) (November 1959) (Aly 40 – 44; Setiono 791 – 795). That reveals clearly how the Chinese were pushed

to live in cities instead of in suburb. However, LeeAng wisely perceived what happened in the society as a complicated inter-ethnic relation that had been stirred into political matters and responded to it accordingly. Again, he represents the image of the Chinese descent people who tend to avoid being involved in politics.

On the other hand, LeeAng's devotion to Chinese tradition shown through his family's celebration Moon Festival reveals how the Chinese underwent discrimination. They celebrated the festival privately at home (Oh 31) as the impact of the implementation of a regulation prohibiting them to do it openly to public knowledge (Wibowo 103). Yet, such limitation just added to the exclusiveness of the Chinese community as shown by some of the guests mentioned to attend LeeAng's Moon festival dinner party: Auntie Lee and Auntie May (32). The game of matchmaking (Oh 32) also indicates such exclusiveness because Chinese people, as later MayLin admitted, would not allow or even acknowledge mixed marriage.

MayLin

MayLin, LeeAng's daughter, seems to inherit her father's sincerity and sensitivity to the society. Like her grandmother, she emotionally criticized her family's dinner party as insensitive because they provide abundant food in the house "enough to feed a whole village of destitute families and bedraggled little boys and girls, to nourish newborn babies and mothers who need to breastfeed their babies" (Oh 30).

Moreover, being the second generation of Chinese descent, she attempted openly to show her conscience to people around her by actively being involved and becoming the motivator of a non-profit organization called Association for Women Against Rape or known as AWARE (Oh 10). She did not see her Chinese name an obstacle to "blend" into the society since together with a native Indonesian woman named Rafida, she took part dominantly in giving moral support to the woman victims of the riots. She worked hard to prepare a charity fair and struggled to get sponsors to fund it. Her purpose was to challenge the stereotyping addressed to Chinese descent people in Indonesia and to prove that the stereotype could not be generalized. Even if they were "indifferent to the point of negligence to social event", it was not fully their fault because "they had shied away not because of lack

of conscience or generosity, but out of insecurity to venture out, out on a limb, being put on a spotlight. For years, they had been forced to eke out a life, albeit, through perseverance and thrift, a successful life, it was nonetheless one that was carved in absolute insularity by distancing from public involvement” (Oh 28)

In short, MayLin is another image of Chinese people whose concern to the society does not fit into the stereotype attributed to them as always hiding behind their secure business and financial. Besides, she obviously represents Chinese people who attempt to blend into the society where they live in. She showed her intention by wearing silk Kebaya and bundling her hair up into a bun, an appearance showing the image of the traditional matron, when her charity fair was open (Oh 166). This action is an obvious attempt to assimilate with the local culture, and it does matches the government’s policy regarding the Chinese descent in context of the national integrity policy and the establishment of Indonesian culture (Suryadinata Etnis 78).

However, she remained a Chinese descent woman who appreciates her ancestors’ tradition as it is shown by her remark towards the Moon Festival:

“ ‘I’ve always loved the lanterns, the fireworks,’ “ (Oh 30)

The remark may indicate that the idea of assimilation policy that requires the Chinese ethnic to leave their tradition and absorb into one of the local cultures where they live in a sense that they should change their identity into “indigenous” Indonesians (Suryadinata Etnis 156 – 157) is an impossible thing to do.

Ironically, her attempt to assimilate was hindered when she realized that she fell in love with Jailudin, an Indonesian photojournalist, who also fell in love with her in return. She determinedly restrained her feeling toward him and avoided building up closer relation because she knew that her family, like the other Chinese families, would not admit such mixed marriage which would result in suffering for the man she married (Oh 146). She realized fully that the idea of “other-ness” could not be just ignored. Besides, her sincere wish to help the riot’s victims was banished with unrest to the charity fair she was in charge.

Rosa

The other Chinese descent character is Rosa, the secretary of the photojournalist who becomes the center of the story, Jailudin. An unmarried woman in her mid thirties, she devoted her life to her job, her religion, and her charity activities to the orphans (Oh 9, 62).

Not having a Chinese name, she was a Chinese descent who represents several experiences of many Chinese Indonesian people, especially those in Java. First, the name indicates that Chinese people must have undergone a regulation to change Chinese names into Indonesian names (Suryadinata Etnis 85). Secondly, the use of such name may also indicate that her ancestors had been long living in Java, so that she did not anymore know her Chinese ancestry as represented by her name. It is also supported by the place she lived in:

“....., a semi-detached two-story housein one of those heavily populated real estate developments in West Jakarta” (Oh 48)

She did not live in an exclusively prestigious area and it seems that the location where she lived tells some other qualities of hers which show that she had blended with the society relatively more naturally than MayLin had. The house tells that Rosa and her family lived a rather secluded life which may represent the consequence of discriminatory actions Chinese Indonesian people underwent. Thus, Rosa's life, as the house tells, was one of assimilated with the society but rather restricted. It might be the long time impact of the Dutch colonial's residence system (*wijkenstelsel*) (Lohanda 37 – 38; Setiono 81, 129), which separated the Chinese from the indigenous people. As the regulation had contributed to the indigenous sentiment towards the Chinese, the Chinese tend to restrict themselves from contact with their social environment. Furthermore, the view that “Chinese-ness” was dangerous and strange that was imposed on them since 1965 (Suryadinata Etnis 156 – 157) had enhanced their exclusiveness and tendency to be closed.

Rosa's devotion as a Christian, who attended Bethany Church tells much more about her being blended with non-Chinese life style. She did not formally believe in Confucianism or Taoism, the beliefs of major Chinese people in China. It may

indicate two important things of the Chinese ethnic experience in Indonesia. First, they have been in Indonesia since the time unknown and have blended in such a way that it is difficult to tell their difference from the indigenous except their physical appearance. Second, they have attempted assimilation in accordance to the government's policy that restricted the Chinese belief as one of the parts of their culture (Wibowo 103). They wanted to be accepted in the society, so they were likely to abandon their ancestral belief. Rosa's "habit to walk the extra few blocks to the Children of Christ Orphanage from her house" and effort to bring the orphans some clothes and toys, all of which she had gotten by begging, wheedling, even forcing out of friends in her neighborhood and from people she ran into in her office" exposes the "good" side of some Chinese people who sincerely live their life despite restriction to their tradition and customs, including their belief. Furthermore, it reveals that she, as many Chinese descent people do, successfully built good communication and relation with her neighbors (Oh 49). This emphasizes the representation of Chinese Indonesian people who have assimilated and become Indonesians socially and culturally.

Rosa's quietness could not erase her recognized presence in the society due to her kindness. Her boss, Jailudin, considered her as

"..... the quiet, soothing presence She was probably the most decent person he had ever had the privilege of knowing closely. She radiated kindness. Warmth and generosity came off her as naturally as an aura, as easily as a breeze" (Oh 62 – 63)

On the other hand, Rosa's quietness can be considered as the portrayal of Chinese descent people in general in Java who tends to be quiet, not outspoken or open. That is perhaps because of the ethnic differentiation in the society which results on "the other-ness" of different ethnics in socialization (Oh 146).

Rosa might have been one of the victims of the riot in May 1998 because she disappeared and eventually was found among those who were involved in a covert project to help poor farmers in particular and poor people in general which was promoted by LeeAng. She mentioned that she did that to protect herself whose charity seemed to have been rejected and suspected (Oh 179).

LeeChin

The May 1998 riot turned up to excessive cruel torture to the Chinese descent people, especially female, and it is revealed by the novel's minor character, LeeChin, a girl in her twenties. She was involved in investigating and giving moral support to the rape victims of May 1998 riot. When she was just about to leave the house of the victim she accompanied, she was kidnapped and raped and tortured sadistically by strangers with masks (Oh 72 – 73). LeeChin represents complex facts of what happened in the riots, and one of them is the fact that she was Chinese and a woman. The rape was a symbol of liquidation of both ethnic and existence in general.

Furthermore, the novel reveals that the existence of a group of people as the strange group that made use of Rizal and his Moslem people in the mosque to openly oppose the Chinese ethnic in Indonesia with their hateful words, combining religious and ethnic sentiments (Ricklefs 645):

“.....Kick out the Chinese., take back our country!” (Oh 136)

Such idea was one of the causes of the chaotic and dangerously frightening situation at the fall of the New Order in 1998. The novel tells how the Chinese Indonesian people, despite their kindness and their efforts to get along with people in the place they live in, must undergo sufferings and difficulties because of their Chinese-ness as the characters show. They were subordinates in spite of their attempts to mix with their environment. The subordination was made worse as it was mixed with religious sentiment.

Jailudin

Jailudin is also an important character to discuss although he was not a Chinese descent. His presence essentially emphasizes the image that “Chinese-ness” was bad. His profession as a free-lance photojournalist had enabled him to have contact with various people, including MayLin. However, he had to suffer from his relation with her as he was kidnapped and tortured due to his slight contact with the organization she was involved (Oh 92 – 94). The interesting part is that the

question of the kidnappers was eventually aimed at MayLin (Oh 103), but not Rafida, who was also one of the motivators of the organization. It is obvious then that the target of the “intelligence agents” was MayLin. It implies two things. First, it reflects the government’s view since the coup of September 1965 that the Chinese people were all communist and the source of communism in Indonesia (Suryadinata Etnis 50 – 51; Setiono 951 – 956). Second, it just emphasizes the image that “Chinese-ness” was bad and strange as it resulted in misery to anyone in contact with them. It is a long impact of the negative belief that Chinese were omen of bad luck (Setiono 174 – 177).

Moreover, Jailudin’s presence is important to reveal the wide gap between the Chinese and the indigenous since his love to MayLin was immediately rejected due to her fear of the pain he would suffer from their ethnic difference. MayLin was certain that he would be just ignored and looked over because of his “*otherness*” (Oh 146). This proves that the impact of the race-based stratification established by the Dutch colonial rule centuries ago has put severe impact to the ethnic relation in Indonesia, particularly between the Chinese and the indigenous. It was made worse by the application of many regulations that emphasized the “otherness” on the Chinese descent people.

Interestingly, it is Jailudin who got the inspiring idea of “reconciliation” which brings a fresh air of hope to this case. He mentioned assuredly that “it’s the journey on the way to winning that counts” (Oh 146). This is a great ideal that the indigenous starts to be open to the “other” and it will be the beginning of the eradication of the painful gap between the two ethnics.

Only A Girl: multicultural relation and a different perspective of viewing Chinese women

OAG tells a about the struggle of three women of different generations, Nanna – the grandma -, Carolien, Nanna’s youngest daughter, and Jenny, Carolien’s only daughter. The story of those women’s attempt to withstand their values, principles and idealism in the middle of Indonesian struggle against the Japanese colonial and the government of the newly-independent Indonesia is delivered with uncomplicated progressive plot. The central theme is the Chinese-Indonesian

family's ups and downs through three different authorities; they are the Dutch colonial, the Japanese colonial and the newly-born Indonesian government. In addition to that, the characters show that Chinese-Indonesians are heterogeneous as they have their strata despite their similar ethnic origin.

The characters reflect how the ups and downs of Chinese descents' life are dependent much on the political situation. Different from TPOL, OAG does not seem to be fully in the side of the authorities, it emphasizes the search of one's own meaning of life as an individual despite the political dispute. During the Dutch colonial time Nanna's family earned a good position from the Dutch (Gouw 182), the situation that would not normally be granted to all Chinese descent, so that the children of the family got access to the Dutch school (Lohanda 43, 50 – 62). In the Japanese colonial, their status reversed as the Japanese would erase anything related with the Dutch and as Chin worked in the Dutch office, they arrested him and eventually killed him. Even though the difficult situation caused by the Japanese invasion to the ex-Dutch Indies territory, Nanna's household was not in that poor condition. They only had to leave the habits of having Dutch cakes and pastries and substituted them with local cakes. In the newly independent Indonesia, it was particularly Jenny who suffered from the discriminative treatments from school, especially from Mr. Sardjono, the Bahasa Indonesia teacher, who cornered and then dismissed her for not being able to speak and read Bahasa Indonesia well. Jenny's Dutch upbringing had caused her a lot of trouble at school.

Nanna

As the family's matron, Nanna, a widow of five children, Chip, Sue, Carolien, and Ting, is a tough person. Her discipline and strictness enabled her to lead the family who all lived in the same big house in Bandung. She became the head of the family after the passing of her husband and being devoted to the Chinese traditional belief, she keeps the urns for ancestral worship in her house. She devotedly puts offerings for the spirits of her parents and her husband and even still consults them for the decision she makes (Gouw 94). Her strength and strictness have made her maintain her family despite the tough life in the Japanese colonial when she had to lose her oldest son, Chip, who was killed by the Japanese officers.

Nanna is a complicated character. She adopted the Dutch way of life and was in favor of the Dutch education system as she sent her children to Dutch schools instead of Dutch-Chinese one. She also supported her sons' career in Dutch offices. However, she did not seem to be happy with the colonial system and government which for her "had asked her too much," including her son, Chip, in the Japanese colonial (Gouw 109).

She admired Dutch-ness more than native-ness and that's what makes her unable to get along with Carolien's mother-in-law. She never allowed her youngest daughter to marry Po Han, who was from "lowly" Chinese family. This reflects the classes even among the Chinese society in Indonesia. They belonged to different classes. Nanna and her family, being rich, were educated and they had high standard of manners and living, following the Dutch. That's why they couldn't accept Ocho who adapted more to the local habits and culture as she maintained her traditional Chinese values (Gouw 57). This tells that even Chinese society is not a single definition. They consist of people with different ways of living, values, habits, and culture. Nanna's household represents ones that are rich and in favor of the western ruling at the time.

Carolien

Nanna's youngest child, Carolien, is the bravest and most stubborn girl in the family. She decided to marry Po Han, who was from lower class family than hers and that was in opposition of her family's consent. She only got support from her nephew, Eddie and her sister Emma, who was always on her side without openly showing it. She was a working woman before she married, and after marrying Po Han, she stayed at home. Her Dutch upbringing seemed to give big influence to her independence and toughness. She believed in what she was doing and that was what she inherited to her only daughter, Jenny.

Carolien's independency and determine-ness made her more like a Dutch woman. Nanna once criticized her for her Dutch oriented thoughts and life.

"Dutch this and Dutch that," Nanna muttered. "When will you see that not all the Dutch people preach is gospel?" (Gouw 173)

Her rational way of thinking outweighed her romantic relation with the idealist Po Han, who could not earn enough money from doing photography. So she decided to divorce Po Han when he was not able to provide her and Jenny, who was still a baby at the time, with enough financial support. Her separation from her husband, Po Han, did not make her lose her world. She moved to a small house and sewed dresses to earn money. She remained close to her big family in Nanna's big house, but she only returned to the big house after Jenny's leaving to the US.

Carolien supported her daughter to get scholarship to study to America because she viewed the Indonesian policy of education was ridiculous. She did not want her daughter to get education from the *inlander* – the Indonesian – teacher because she thought that they were less knowledgeable than the Dutch or even the Chinese teacher. Apart from the fact that the Indonesian teacher was more intimidating towards Chinese students than Dutch students, Carolien's view mirrors the effect of racial stratification that had been implemented by the Dutch colonial. In fact, both Carolien and the Indonesian teacher became the "victims" of the racial stratification as they seem to undermine the others. Carolien could not accept the idea of assimilation that the Indonesian teacher brought to class, whereas the teacher also pushed the Chinese students to just accept the idea without opening any opportunities to discussion. Carolien's support to her child to find better education in America because she understood that this newly independent country would not do good to her daughter.

Carolien does not portray typical women who are dependent on the people around her. Being a Chinese woman, she was not portrayed as a person with fully double subordination. Even though in Nanna's view, her older brothers were listened more, she got relatively enough opportunity to decide things herself. Such topic of Chinese women's portrayal and roles in Indonesian experience is hard to find in Indonesian literature and in other literature about Chinese – Indonesian. This novel thus introduces different view of the life of Chinese-Indonesian people, especially the women.

Jenny

Jenny inherited her mother's toughness and determined-ness. She was a smart girl who received Dutch education and just like the other members of Nanna's household, Jenny only understood Dutch language and a little Malay which was used for conversation with the maids and servants in house.

Since little, Jenny was surrounded with loving people, her grandmother, mother, uncles, aunties, and cousins. She also got enough attention from her father. She was brought up with a lot of Dutch influence so that she found it hard to adjust with the Indonesian (local) ways. The most hurting moment for her was when she was considered as "*the abandoned Dutch dog*" by her other Chinese classmates (Gouw 243), who just got accepted in the Dutch school after the independence of Indonesia. Those Chinese kids did not come from families who were granted with the same privilege as Nanna's. This reflects the heterogeneity of Chinese society in Indonesia. This bullying term shows how the *divide and conquer* politics imposed by the Dutch colonial successfully divide people, not only of different ethnics, but also of the same ethnic.

Jenny struggled hard to get scholarship to study in America and when she was granted with it, she was so determined to go there. She was not interested in Lam's offer to go with him to study in Holland, although Lam's parents were rich enough to provide financial support for Lam and Jenny's study there as what Lam said to her that his parents would support him and his wife to Holland. She was sure that her choice was right as she did not want to marry Lam. For Jenny, school was more than anything else. This is a new sight of how Chinese girl may be like. In the 1950s, girls' education and freedom to get education was not a popular issue, so Jenny's characterization in the story gives the different idea of what a girl should be.

In addition to that, she may be contrasted with a baby girl Carolien and Jenny found in an empty house and then was looked after by Carolien for two years. The baby girl was left in a burnt house probably because she was just a girl, so when the family was in difficult situation, she was the least important thing and was able to be just abandoned. Jenny was Nanna's favorite and she got almost all she needed.

It tells that despite the difficulties the Chinese descent family faced, the girl should be provided with the best education and upbringing.

Po Han

He lived with his grandmother, Ocho, in a small house. As he did not come from a rich family, he tried his best to earn the money. He chose photography to earn a living and although it resulted on his divorce from his wife, Carolien, Po Han did not give up what he loved doing. He did not seem interested with business or trading to make money. By the stereotyping, such idealism does not seem to belong to Chinese descent in Indonesia. Po Han becomes another character in the story that gives insight to the heterogeneity of Chinese society as well as to the fact that Chinese people are just like the other people of all ethnics.

Ocho

Ocho lived with her grandson, Po Han, the only family and relative she had in her life. Their small house shows that they were not rich family even though they had a maid who helped them with their house chores, including cooking.

Ocho is the portrait of a traditional Chinese descent who has adjusted her life with the local people. She put on *kebaya*, the Javanese traditional clothes, instead of cheongsam (Gouw 57). She played a traditional role of a Chinese woman who cooked and looked after and thought of the happiness of her only grandson.

Ocho maintained her traditional life perhaps because she decided to adapt with the local culture, believing that “You live here, right?” – meaning that as the Chinese lived in the land, they had to adjust with the local habits. She believed in *dukun* whom she invited to do the cleansing ceremony for her great granddaughter, Jenny, when she was seven days old (Gouw 57). She also believed in what other people called as superstitions.

Her low education and habits that were more blending with the local people made her unable to get along with her granddaughter-in-law. She, who always opposed any Dutch ways, also liked to “sit on the railroad tracks” (Gouw 59) and had a drinking habit (Gouw 225).

The racial class division is also shown in this poor Chinese family of Ocho where a maid worked there. The racial stratification does not mix with the class stratification because even though Ocho was not a wealthy person with special privilege, her position remained higher than her local maid as just like Nanna in her household, she also was referred to as “*Njonja Besar*” by her maid (Gouw 221, 225). Such position can be traced back to the time the Dutch trading company (VOC) started the Chinese ambiguity with the employment of religious- and racial-based class stratification. It posed the Chinese as “middle group” since this group was neither European, the highest position, nor indigenous, the lowest (Suryadinata Peranakan 4).

Eddie

The only grandson in the family, Eddie, Sue’s son, was the most understanding one. He always became Jenny’s shelter when she was upset or sad. Eddie is a representative of an exceptional Chinese descent’s life. He once served as the Dutch soldier (Gouw 215). Chinese people’s involvement in military was hardly mentioned as they have been always connoted with business and trade. In addition to that, Eddie’s choice to marry Mrs. Rose, an Indo and a divorce woman older than him (Gouw 232), was a rare thing to do as it was not only an inter-racial marriage, but also uncommon as Mrs. Rose was older and divorce. Even though assimilation policy imposed by the Indonesian government strongly support inter-ethnic marriage between the Chinese and the indigenous, marriage with white people is not included in the definition of assimilation. Indonesian assimilation worked only for the Chinese people to blend with the local people (Suryadinata Etnis 156 – 157).

Els

Els is Nanna’s granddaughter and she becomes a teacher in a Dutch school. She married a Dutch man, Jan Bouwman. She received opposition from her grandmother, Nanna, for marrying a foreigner. Els portrayed her family’s mixed values. On the one hand, she was allowed to choose what she wanted to be after she passed her education and she chose to be a teacher. That was something advanced in her time, in the 1940s. On the other hand, inter-racial marriage was not in the list

of the family's standard, especially Nanna's. Her grandmother, the matron of the family, still strongly held the belief that one should marry his or her own people.

Sue

Different from her sister, Carolien, Sue loved being a domestic woman. Her life was cooking and food. Sue's quietness and loving characteristic seems to complete Carolien's toughness. Sue portrays typical woman in the society, the mother and the comfort of the house.

The women in the story represent the variety of women's qualities. Nanna, Carolien, and Jenny are the portraits of independent women, which are not common in the stories of Chinese families. They are able to decide for themselves. In addition to the women characters, the other characters show the other side of the life of Chinese descent in Indonesia: their favor to the Dutch colonial and Ocho's adjustment to the local culture, all reveals the various ways for the Chinese to survive in the land away from their ancestral homeland.

Conclusion

Both Richard Oh and Lian Gouw shared the experiences of the Chinese-Indonesian people from different perspectives. Both have hopes for better relationship among people of different ethnic, especially with Chinese descent. Oh's dreams of all people to contribute to the welfare of the society goes with the revelation of the possibilities that the Chinese descent, which so far has been stereotyped as the selfish greedy successful business people, may have been contributed a lot to the society. Gouw's portrayal of Chinese families in OAG shares different view against the stereotype of selfish Chinese descent and in less importance of girls and women in Chinese tradition.

Borrowing David Damrosch's idea of glocalism, both Richard Oh and Lian Gouw tried to glocalize their works. Glocalism in literature means that writers either

“treat local matters for a global audience – working outward from their particular location – or they can emphasize a movement from the outside world in, presenting their locality as a microcosm of global exchange.” (109)

Both writers wrote the stories specifically about the experiences of Indonesian people using a language that is accessible for global audience. What the books share to the world: both local and global. What is local is what happened to the Chinese Indonesian specifically in Indonesia. What global is: the concern of better relation among people of different backgrounds. Both suggest that the hierarchical ways of thinking only result on discrimination and that will not bring the world better life.

References

- Aly, Bachtiar and Prasetyadji. Ed. *Telaah dan Pemikiran Indradi Kusuma. Diskriminasi dalam Praktek*. N.p.: Dewan Pengurus Pusat Forum Komunikasi Kesatuan Bangsa, 2002.
- Damrosch, David. *How To Read World Literature*. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd. 2009.
- Gouw, Lian. *Only A Girl*. California: Dalang Publishing. 2011.
- Lohanda, Mona. *Growing Pains*. The Chinese and The Dutch in Colonial Java, 1890 – 1942. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2002.
- Oh, Richard. *The Pathfinders Of Love*. Jakarta: Gamelan Press, 1999.
- Ricklefs, M. C. *Sejarah Indonesia Modern 1200 – 2004*. Jakarta: P. T. Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Salmon, Claudine. *Sastra Cina Peranakan dalam bahasa Melayu*. PN Balai Pustaka. 1984.
- Setiono, Benny. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa, 2003.
- Simonsen, Karen-Margrethe and Stougaard-Nielsen, Jakob (Eds.) *World Literature, World Culture*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press. 2008.
- Steven R. Serafin. Introduction. Pendergast, Sarah and Pendergast, Tom. (Eds.) *Reference Guide to World Literature Third Edition Volume 2. Works. Index*. Farming Hill: St. James Press. 2003. (pp. ix-x).

Suryadinata, Leo. *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*. Jakarta: LP3ES, 1999.

Suryadinata, Leo. *Negara dan Etnis Tionghoa: Kasus Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2002.

Wibowo, I. *Harga Yang Harus Dibayar. Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*. Jakarta: P. T. Gramedia Pustaka Utama in cooperation with Chinese Study Center, 2001.

Chinese Language in Indonesia: Its Position as a Foreign and Heritage Language

Julia Eka Rini
Petra Christian University, Surabaya

Seen from several major foreign languages offered in courses or schools in Indonesia and the prominent position of Bahasa Indonesia, an interesting point to discuss is the competition of foreign languages in Indonesia among themselves, especially Chinese and English, and their competition with Bahasa Indonesia. The discussion of the position of Chinese as a foreign language and as a heritage language in Indonesia is based on the points mentioned by Crystal (2003: 123)—political, economic, technological, and cultural power—that can affect the position of a foreign in a country.

Key words: Chinese, position, multilingual, foreign language

The Chinese in Indonesia form the majority among the foreign groups—Chinese, Arabs, and Indians (Suryadinata, 2000, p. 39); they are "economically strong, form the commercial middle class of Indonesia and are part of the economic elite" (p. 60). Recent studies based on the census even show that the number between 1.5 and 2 per cent does not only play a significant role in economic, but also social, and cultural fields, if not in the political fields (Suryadinata, 2008, p.1). With the change of policy towards China and the Chinese since Abdurrahman Wahid administration, Chinese language has the opportunity to rise gradually to an important position in Indonesia, despite its suppression during Soeharto's.

In the world, Chinese is seen as one the alternative lingua francas, besides Hindi and Arabic, that can become "a threat to English" (Phillipson, 1999, p. 147), although Crystal (2003) predicts that, with regards to the role of English in the world, there is a great probability that English will have a secured position. If it is seen as a threat in the world, and the fact that it is one of the five official languages of the UN, then it is no doubt that Chinese language should be counted as a competitor to English in Indonesia.

The question is whether it can take the position of "English as the first foreign language" in Indonesia (Dardjowidjojo, 2003, p. 57).

Several possibilities that Crystal (2003, p. 123) lists as the ones that can affect the position of English in a country can be used to see the position of Chinese as a foreign language in Indonesia. Those four possibilities are political, economic, technological, and cultural power. Among these four, the latter two, according to Crystal (2003, p. 86), are far more important: the media—the press, radio, advertising, especially television (2003, p. 91), cinema, popular music, and education. The discussion concerning the position of Chinese is based on the four points mentioned above with a slight emphasis on the latter two.

Business

Crystal (2003, p. 10) says, "It may take a military powerful nation to establish a language, but it takes an economically powerful one to maintain and expand it." China is prepared in both military and economic area. In terms of politics and economy, China should be counted as the emerging super power besides US (Pattiradjawane, 2001, p. 164) as it can be seen in the following quotation.

Dalam berbagai isu dan aktifitas politik dan ekonomi, mulai dari Washington sampai Moskwa, maupun dari Tokyo ke New Delhi, semuanya menunjukkan sebuah Cina yang berbenah diri tidak lagi menjadi sebuah kekuatan yang selama ini dikategorikan sebagai setengah-setengah (*middle power*), tetapi benar-benar sebuah Cina yang memproyeksikan diri menjadi sebuah kekuatan adidaya (*super power*) dalam kurun waktu yang lebih cepat dari perkiraan para pengamat selama ini. (In various political issues and activities, from Washington to Moscow, or from Tokyo to New Delhi, all of them show an improving China, becoming not as what has been so far categorized as a middle power, but a real China that project itself to be a super power at a time faster than what has been predicted so far by observers.)

Pattiradjawane (p. 165) continues with supplying the budget allocated by China to enlarge the military power, which is as much as US\$70 billion. He explains further that

even US and Japan are seen as the potential competitors and that Chinese army tests its power, preparing itself to face any potential open conflict. It seems that China is really aware that being a super power cannot be far from enlarging the military power.

In terms of economy, China is the emerging economic superpower (Kirkpatrick, 2007, p. 183). China has become the world seventh largest economy and third largest trade nation (Yin, 2006). According to Pattiradjawane (2001, p. 167), China enters both bilateral and multilateral cooperation with countries in Asia. It becomes the main trade partner for US, Japan, European and South East Asian countries; if purchasing power parity (comparison of national economy) is used, the economy of China is almost as big as US and bigger than that of Japan (p. 168). In the trade between US and China, the value reaches as much as US\$70 billion, with more profit on Chinese because US' import from China is five times bigger than its export to China (p. 168). In short, China's economy is growing. Furthermore, the growth in trade with other countries also occurs in its trade with Indonesia. "Since the normalization of the diplomatic relationship between China and Indonesia, China has become Indonesia's fourth largest trade partner; the two-way trade volume in 1990 was only US\$1 billion, but in 2004 it increased to US\$13.48 billion and at the end of 2005 it reached up to US\$16 billion" (Yin, 2006).

Seen from the strength of China's economy, undoubtedly Chinese language has the chance to be as important as English. In shopping centers where Chinese merchants work, bargaining of prices are done partially in Chinese. It is also one of the requirements in job vacancy besides English In Indonesia. Seen from these two examples, Chinese language plays an important role in business.

Education

Chinese has also entered school curriculum and Chinese courses are flourishing. Now that learning Chinese is not prohibited by the government, Chinese courses are everywhere as Budianta (2007, has p. 69) says "Chinese language courses in Indonesia are now flourishing as people realize the configuration of economic powers from the West to China." The Chinese do not really have problems financially to send their children to learn Chinese in Chinese courses as well as to learn English in English courses because "economically,... the majority is middle class" (Suryadinata, 2008, p.2). Now, besides English, Chinese is also one of the subjects learnt at schools, at least private schools.

Regarding the ability of speaking Chinese, the majority of Chinese children, even among the *totok*, have gradually lost active command of the Chinese language, because "since 1965 coup all ethnic Chinese children, regardless of their nationality, have had to go to Indonesian national schools" (Suryadinata, 2000, p. 62). "*Totok* children have been *peranakanized*. (Suryadinata, 2008, p. 2). In the past "culturally, the Chinese were divided into locally born, Indonesian-speaking *peranakans* and the foreign born Chinese speaking *totoks*, but nowadays the absolute majority is either the *peranakans* or *peranakanized totok*." The *peranakanized totok* are those who still speak Chinese dialects, and also Indonesian (Suryadinata, 2008, p. 4). For the Chinese Indonesians, especially for the *peranakanized totok*, learning Chinese is more related to identity. In this group of people, Chinese must be learnt because it is a heritage language.

If in general Indonesian people's motivation of learning English is instrumental (Phillipson, 1993, p. 162; Dardjowidjojo, 2003, p. 50), the people's instrumental motivation in learning of Chinese, in my opinion, is not that big as the learning of

English, although it is increasing a lot. The Chinese Indonesians recognize that to live in Indonesia, they need to adapt to the Indonesian situation”; Chinese Indonesians themselves have been attracted to the English language. (Suryadinata, 2008, p.5). If for the *peranakanized totok*, learning Chinese is more related to identity, for the *peranakans*, learning Chinese is more instrumental.

Technology and Pop Culture: invasion of English and Chinese into Indonesian

In terms of broadcasting and TV programs, and newspapers, nowadays besides English news programs and newspapers, there are also news programs and newspapers in Chinese, such as Metro TV and *Guoji Ribao* and six other dailies (Suryadinata, 2008, p.3). In terms of cinemas, actors and actresses, those of Americans and of Hong Kong, are not strange to Indonesian people. Hong Kong martial arts films are on Indonesian TV channels and cinemas. Hong Kong actors like Jacky Chan and Jet Li and actresses like Gong Li and Michelle Yeoh are in Hollywood films. However, in terms of popular culture, English language has been invading Indonesian in a much larger way than Chinese.

First, technological terms are certainly absorbed from English and not Chinese. The development of technology means the birth of new concepts and new words. Since the development in technology is associated with the West, and the technology is new to Indonesia, it means that Indonesian language does not have the words needed to convey the concept. Then new English words will enter Indonesian vocabulary, for example words related to computers. Although lots of English vocabulary are absorbed into Indonesian vocabulary, the language is still Indonesian, just like French permeated English vocabulary, the language is still English (Baugh and Cable, p. 179). Chinese

brands have entered Indonesia, and only the names of the brands have entered the Indonesian vocabulary, for example Huawei etc.

Another area that is influenced by English is Indonesian films. One film that can be mentioned is *Eiffel, I'm in love*. An example of a title of an Indonesian *sinetron* (soap opera) is *Love in Paris*. Although the dialogue in the film is in Bahasa Indonesia, the title is in English. Although the stories are related to France, the titles use English.

Film titles in Chinese, on the other hand, are not used in that way. The film title *Ca-bau-kan* (2003), for example, is used because it is the story of a Chinese mistress.

Ca-bau-kan sendiri adalah [Bahasa Hokkian](#) yang berarti "perempuan", yang saat zaman kolonial diasosiasikan dengan pelacur, gundik, atau perempuan simpanan orang [Tionghoa](#). Pada zaman kolonial Hindia-Belanda, banyak *Ca-bau-kan* yang sebelumnya bekerja sebagai [wanita penghibur](#) sebelum diambil sebagai [selir](#) oleh orang Tionghoa. (*Ca-bau-kan* itself is from Hokkian dialect which means "woman", in the Dutch colonial period the word is associated with prostitutes, mistress, or the other woman of the Chinese men. At that time a lot of *Ca-bau-kan* worked as prostitutes before living as the Chinese mistresses. (<http://id.wikipedia.org/wiki/Ca-bau-kan>)

The film title *Xia Aimei* (2012) is also about a Chinese girl.

Besides film, one Indonesian *sinetron* where Meriam Belina is one of the actresses in the film, uses fillers like "you know" and mixes English words in her Indonesian sentences. Another one is one episode in *Alisa*. The character who is a new rich person always uses code mixing, mixing English words within her Indonesian sentences. In another *sinetron* a character who is a villager, a girl friend of Kabayan (a character in Sundanese folklore) also does similar code mixing, because she wants to have the image of a modern upper class girl. English is portrayed as something that gives a new identity, modernity, and is associated with upper class society.

Chinese sounds, words, or expressions in Indonesian films or sinetrons are used to indicate that the characters in those films and sinetrons are Chinese. The words like

“lu” (you), “gua” (I) or /r/ sound becomes /l/ or “bok gitu” (don’t be like that) are used to describe something “Chinese”. It is used to give a Chinese label to a certain character.

Besides films, songs are also influenced by English. English words have also sneaked into Indonesian popular songs, for examples these two songs. One is composed by Melly Goeslaw, which has "I'm sorry. Good bye" in the middle of the song or codemixing by ST12 group band in the song "*Cari Pacar Lagi*" (looking for a new girlfriend)

Cintaku, cintaku padamu tak besar seperti dulu (My love, my love to you is not as intense as usual)

Temuku begitu, menilai cintaku, begitu rendah di matamu (In my opinion, you don't appreciate my love for you)

Sayangku, sayangku padamu (my love for you)

Tak indah seperti dulu (is not as beautiful as before)

Maumu begini maumu begitu (we always want things differently)

Tak pernah engkau hargai aku (you never appreciate me)

Ooh I am sorry, ku tak kan love you lagi (I am sorry I do not love you anymore)

Kupeluk, memeluk dirimu tak hangat seperti dulu (My hug is not as warm as before)

Kujadi selingkuh karna kau selingkuh (I have another girl, because you have another man)

Biar sama-sama kita selingkuh (Both of us have another person)

Ooh I am sorry, ku tak kan love you lagi (I am sorry I do not love you anymore)

Biar kuputuskan saja (We broke up)

Kutak mau hatiku terluka (Because I don't want my heart hurt)

Lebih baik kucukupkan saja (It's enough)

Kutak mau batinku tersiksa (I don't want my heart hurt)

Jangan kau selalu merasa (Don't feel)

Wanita bukan dirimu saja (You are the only woman)

Lebih baik kuputuskan saja (It's enough)

Cari pacar lagi (I look for a new girl)

The mixing is longer in the following song by Cinta Laura’s Oh Baby

Kau bikin pusing tujuh keliling (you give me a headache)

Buat aku mabuk kepayang (You make me in love)

Gayamu cool dan seksi (You are cool and sexy)

Mentok aku kepada kamu (Only you)

Jadi semakin aku cinta (I love you more)

Kau sihir aku yang sedang kosong (You enchant me who has no boyfriend)

Di saat aku butuh cinta (When I need love)

Mantra-mantra dahsyatmu (your words of love)

Menarik aku yang sendiri (Attract me who is single)

Memang lagi putus cinta (I broke up)

Katakan kau sungguh-sungguh (Tell me that you are serious)

Hanya ada ku di dalam hatimu (Only you in my heart)

Katakan-katakan kau cinta aku (Tell me that you love me)

Untuk selamanya kau jadi milikku (Forever you are mine)

I don't wanna lose you

Yes I wanna hold you

I don't wanna make you

Make you sad and make you cry

Oh baby baby baby (baby baby)

Oh baby baby baby (hu wuoo uoo uoo)

Oh baby baby baby (my baby)

Oh baby baby baby (baby oh yeeah)

In this song the code mixing is longer, not only words, but the whole stanza is in English. These two songs are not the only ones; there are other songs and composers that use code mixing in their songs.

As far as I know, no Indonesian songs have Chinese words in them, like “wo ai ni” in the middle of the Indonesian song. There are songs that have other foreign words, like Aishiteru (from Japanese “I love you” by Zivilia band or Sarangheyo (from Korean “I love you”) by Sule featuring Eru.

Another invasion of English can be seen from the name of the fans club of the celebrities. Only three fans club uses Indonesian names or words, such as 'Sahabat' for Peterpan Fans Club, “Djimbas” for Mikha Angelo, and “Setiabudi” for Budi of XO-IX Boyband. The others are English flavored as can be seen in the table below.

Table 1. English-flavoured Fans Club names

Celebrities' names	Fans Club Names	English ending
Fatin Shidqia Lubis	Fatin istic	istic
Syahrini	Princes Syahrini Lover	lover
Vierra	Vierr ania	Mania- a very strong interest in something that fills a person's mind or uses up all their time :
Slankers	slankers mania	
Giring Nidji	Nidji holic	Workaholic
Kimberly Ryder	KIM munity	Community
Bunga Citra Lestari	BCL icious	Delicious

Agnes Monica	AgNEZious	
Cherry Belle	TwBi & TwiBoy	
The Virgin	VIRGINITY	
Kamasean	Seanatics	Fanatics
Agoy(XO-IX Boy band)	AGOYNATIC	
Nicky (XO-IX Boy band)	SNICKERS (Saya Nicky Lovers)	-er for person, writer, painter
Novita Dewi	Dewinners	
NUDI (Nu Dimension)	DIMENSIONIST not DIMENSIONERS	
Iras (XO-IX Boy band)	IRASADDICT	Addict - a person who cannot stop doing or using something, especially something harmful :
Lee (XO-IX Boy band)	LeeTiNium	Lee-teen- Lithium a chemical element that is a soft , silver-coloured metal
perkumpulan penggemar kiki :)	Q'UNITE	to join together as a group , or to make people join together as a group ; to combine :
Nama fans khusus Hendra	HENDRADIANCE	Radiance - happiness , beauty , or good health that you can see in someone's face :
Nama fans khusus BOBBY	OBBYNYOBLITZ	Blitz - a fast , violent attack on a town , city , etc. , usually with bombs dropped from aircraft
fans dari boyband Indonesia bernama SM*SH (baca: SMASH)	SMASHBLAST	Blast - to explode or destroy something or someone with explosives , or to break through or hit something with a similar , very strong force :

The table above shows how English has invaded Indonesian language in pop culture.

Compared with English, Chinese language has not gone that far.

The Language and Language Attitude

Compared to English, Chinese language is not fortunate enough in two points, namely language attitude and the intrinsic factors of the language. Language attitude or attitudes, according to Myers-Scotton (2006, p. 120), are "subjective evaluations of both language varieties and their speakers, whether the attitudes are held by individuals or by groups." The fact that conflicts between the indigenous and Chinese in South East Asia occurs most often in Indonesia (Lestariana W., 2006) show that this group of

people is not really liked by the majority and this influence the majority's evaluations to the language. The economic, military, and cultural factor that can boost its position as a new fast emerging foreign language can be much slowed down by this attitude.

Besides, the intrinsic factors of the Chinese language are also another factor that makes it unable to compete with English. This is related to the history of Bahasa Indonesia. What was later called Bahasa Indonesia for the first time at the second Indonesian Youth Congress (Montolalu and Suryadinata, 2007, p. 41) was the Malay language which was the chosen language according to 1930 census (p. 40); it only had 1.6 per cent speakers and could beat the Javanese language, which reached 47 per cent of speakers (the greatest number in terms of speakers, among Sundanese, Madurese, Batak, Minangkabau, Balinese, Buginese). If the reason given in choosing Malay as the national language, and not Javanese, is because Javanese is a complicated and hierarchical language (2007, p. 39 and Suryadinata, 2000, p. 45), then the writing system—the Chinese characters—and the fact that it is a tonal language will not make Chinese as popular as English in Indonesia. Probably only this small number of Chinese Indonesian people, the peranakanized totoks, which is about two per cent, who ignore the difficulties of learning Chinese, compared to more than ninety per cent who have the opinions that English is easier than Chinese.

Conclusion

Seen from economic and cultural aspects, English and Chinese have the chance to be the first foreign language in Indonesia. However, some obstacles can prevent this from happening. Seen from its strong points in economic and technology, it is undoubted that it has no reason to come in the second place after English. However, to be as strong as English, it still has some obstacles, concerning the political reason. In culture, if it is seen from songs, Chinese has not “invaded” Bahasa Indonesia like English. Second, seen from its linguistic factor—Chinese characters and the fact that Chinese is a tonal language—while Indonesian is not, it is unlikely that Chinese will be as popular as English in the near future, and that means English will still be the first foreign language. As a heritage language, Chinese is needed as the identity, especially

for the peranakanized totoks; and probably for the peranakan—both from the Dutch educated families and from those who tend to assimilate with the indigenous, the reason is more instrumental than identity. Although Chinese will be learnt by more people than before, it cannot compete with English in Indonesia. English will still be a more important foreign language in Indonesia than Chinese. However, English will stay as a foreign language and will not be able to win over Bahasa Indonesia, although it has permeated into films, songs, names of real estate housing, names of shops, cafes, restaurants, etc. and gives a new identity to Indonesians who are able to speak English.

References

- Baker, C. (1992). *Attitudes and language*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Baugh, A. C. and Cable, T. (1993). *A history of the English language*. London: Routledge.
- Budianta, M. (2007). Diverse voices: Indonesian literature and nation-building. In Lee H. G. and Suryadinata, L. (Eds.), *Language, nation and development in Southeast Asia* (pp. 51-73). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Crystal, D. (2003). *English as a global language*. Cambridge: Cambridge University Press..
- Dardjowidjojo, S. (2003). The role of English in Indonesia: A dilemma. In Sukamto, K.E. (Ed.), *Rampai bahasa, pendidikan dan budaya: Kumpulan esai Soenjono Dardjowidjojo* (pp. 41-50). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Dardjowidjojo, S. (2003). The socio-political aspects of English in Indonesia: A dilemma. In Sukamto, K.E. (Ed.), *Rampai bahasa, pendidikan dan budaya: Kumpulan Esai Soenjono Dardjowidjojo* (pp. 51-62). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Honey, J. (1997). *Language is power*. London: Faber and Faber.
- Kirkpatrick, A. (2007). *World Englishes: Implications for international communication and English language teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montolalu, L. R. and Suryadinata, L. (2007). National language and nation building: The case of Bahasa Indonesia. In Lee H. G. and Suryadinata, L. (Eds.), *Language,*

nation and development in Southeast Asia (pp. 39-50). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Myers-Scotton, C. (2006). *Multiple voices: An introduction to bilingualism*. Malden: Blackwell.

Pattiradjawane, R. L. (2001). Cina sebagai kekuatan adidaya: Suara Asia di dunia. In *Indonesia 2001 Kehilangan Pamor* (pp. 163-170). Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Phillipson, R. (1993). *Linguistic imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Suryadinata, L. (2000). Nation-building and nation-destroying: The challenge of globalization in Indonesia. In Suryadinata, L. (Ed.), *Nationalism and Globalization: East and West* (pp. 38-70). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Suryadinata, L. (2008) *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of South East Asian Studies.

Lestariana W., G. (2006, March). *Soft power dan manajemen konflik masalah Tionghoa Indonesia*. Paper presented at Seminar Nasional Sinologi at Lembaga Kebudayaan. Malang, Indonesia: Muhammadiyah University.

Yin, H. (2006, March). *The Relationship Between China and Indonesia*. Paper presented at Seminar Nasional Sinologi at Lembaga Kebudayaan. Malang, Indonesia: Muhammadiyah University.

Songs are from <http://kumpulan-lirik-lagu-indonesia.blogspot.com/2008/08/lirik-lagu-oh-baby-cinta-laura.html> retrieved January 15, 2009

<http://www.kapanlagi.com/showbiz/film/indonesia/fatin-rampungkan-syuting-99-cahaya-di-langit-eropa-di-paris-5cab56.html> accessed 8-10-2013

<https://twitter.com/PrincesSyahrini>

<http://id.wikipedia.org/wiki/Vierratale>

<https://twitter.com/nidji>

<https://twitter.com/kimbrlyryderFC>

<https://www.google.co.id/#q=Fans+BCL>

<https://www.google.co.id/#q=agnes+monica++fans>

<https://www.google.co.id/#q=cherry+belle+fans>

<https://www.google.co.id/#q=the+virgin++fans>

<http://www.tdwclub.com/showthread.php?8046-Logo-Grup-Band-Noah-amp-Sebutan-Fans-Noah>

<http://www.slankerscyber.com>

<http://www.kaskus.co.id/thread/50c5dbaf562acf414400000d/seanatics-kaskus-fans-kamasean-sean-idol-on-kaskus>

<https://www.google.co.id/#q=nama+fans+novita+dewi>

<http://www.tribunnews.com/seleb/2013/04/18/mikha-angelo-jangan-sakit-lagi-ya>

<https://www.google.co.id/#q=nama+fans+nudi>

<http://www.facebook.com/notes/xo-ix-boyband/nama-fans-club-member-xo->

https://www.google.co.id/#q=sm*shblast&start=20

<http://id.wikipedia.org/wiki/Ca-bau-kan>

<http://filmindonesia.or.id/movie/title/list/tag/cina#.Ult6V1PIfFw>

http://id.wikipedia.org/wiki/Xia_Aimei

Strukturalisme Seni dan Filosofi Keabstrakan Kaligrafi China

Diluar Pemahaman Bahasa

Elizabeth Susanti B.A, M.Ds
Fakultas Seni Rupa dan Desain
Universitas Kristen Maranatha

Setelah dicabutnya larangan penggunaan bahasa dan perayaan budaya China pada tahun 2000 oleh Presiden Abdurrahman Wahid, bahasa China dan berbagai bentuk kebudayaannya seperti kaligrafi China setahun demi setahun semakin menampakkan perkembangan dirinya di Indonesia. Bahkan proses perkembangannya setelah 13 tahun ini dapat dilihat sangat mencolok di dalam kegiatan masyarakat keturunan seperti ketika perayaan imlek, acara perkawinan, bahkan dalam upacara kematian. Ketika warna merah yang menjadi ciri khas utama keberadaan masyarakat China ditabukan dalam upacara kematian, penggunaan kaligrafi China justru menjadi satu-satunya simbol keberadaan masyarakat China dan keturunan yang tidak pernah luput.

Kaligrafi China sebagai salah satu bentuk seni tradisional tertua di dunia yang berasal dari luar wilayah Indonesia tentunya sangat tidak mudah untuk dipahami oleh masyarakat kita pada umumnya, ditambah lagi dengan bahasanya yang sama sekali tidak dimengerti. Terputusnya pengetahuan selama 30 tahun pelarangan berdampak tiadanya pemahaman bahasa China maupun budayanya. Usaha untuk mengapresiasikannya pun hilang karena terkecoh oleh sudut pandang tersebut. Penggunaan berbagai tulisan kaligrafi hanya sebagai hiasan pembawa suasana pecinan saja, tanpa memahami makna dari tiap-tiap unsur di dalamnya. Ironis ketika orang-orang memajang tulisan kaligrafi di dinding, pintu rumah, kartu undangan, namun mereka tidak mampu memaknainya sama sekali.

Memang kaligrafi China bertuliskan kata-kata bijak, puisi-puisi yang mengandung filosofi yang sangat mendalam. Namun, tidak hanya isi pesan filosofinya saja yang bisa diapresiasi dengan melihat kaligrafi bukan sebagai tulisan-tulisan bahasa asing, namun sebagai guratan-guratan hitam diatas kertas putih seperti guratan-guratan gambar abstrak. Sesungguhnya kaligrafi China yang tampak asing dan sulit dipahami dapat dibedah secara gamblang dengan teori strukturalisme, mulai dari nilai seni hingga filosofinya, tanpa pemahaman akan arti tulisannya sekalipun. Sehingga pendekatan ini mampu membuat masyarakat selangkah lebih memahami kehadiran kaligrafi China sebagai warisan kebudayaan leluhur yang memiliki filosofi tinggi.

Kata kunci: kaligrafi China, seni kaligrafi, filosofi, strukturalisme

1. PENDAHULUAN

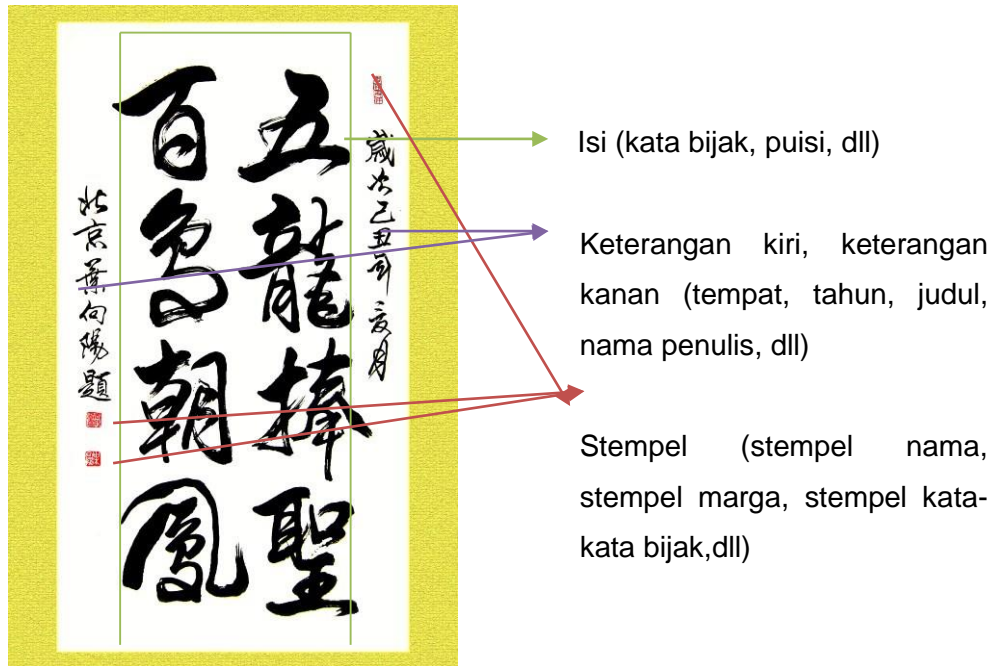
Huruf kaligrafi adalah seni menulis yang terdiri dari garis lurus, lengkung, meliuk yang mengalir secara rasa. Dalam kaligrafi China, garis membantu mengekspresikan "perasaan" dari karakter, sedangkan Huruf China menyatakan gerakan yang mengalir. Aliran dan sudut sapuan kuas bergradasi menciptakan nuansa gelap terang yang ditemukan pada karya kaligrafi China yang baik.

Keseimbangan ungkapan *layout* bidang visual mengacu pada pengaturan simetris dan asimetris layout dalam menyelesaikan karya tersebut. Kaligrafi China menunjukkan keseimbangan melalui penggunaan sapuan kuas, bentuk yang menarik, pengulangan bentuk, dan penggunaan ruang kosong. Komposisi adalah prinsip-prinsip seni yang menciptakan massa dan ruang kertas menjadi karya seni yang sempurna. Karenanya harus memiliki guratan yang mengalir, bergradasi, garis yang seimbang, bentuk dan ruang yang simetri.

Kaligrafi China sebagai salah satu bentuk seni tradisional yang berasal dari luar wilayah Indonesia, tentunya sangat tidak mudah untuk dipahami oleh masyarakat kita pada umumnya, ditambah lagi dengan bahasanya yang sama sekali tidak dimengerti. Usaha untuk mengapresiasikannya pun hilang karena terkecoh oleh sudut pandang tersebut. Memang kaligrafi China bertuliskan kata-kata bijak, puisi-puisi yang mengandung filosofi yang sangat mendalam. Namun, tidak hanya isi pesan filosofinya saja yang bisa diapresiasi. Caranya adalah dengan melihat kaligrafi bukan sebagai tulisan-tulisan bahasa asing, namun sebagai guratan-guratan hitam diatas kertas putih seperti guratan-guratan gambar abstrak.

2. TEORI STRUKTURALISME

Strukturalisme adalah aliran pemikiran yang mencari struktur terdalam dari realitas yang tampak kacau dan beraneka ragam di permukaan secara ilmiah (Sutrisno, 2005:113). Kaligrafi China yang berisikan guratan-guratan bahasa China yang bagi orang asing tampak seperti kekacauan huruf-huruf dan keaneka ragaman gaya tulisan. Ternyata dalam tampak permukaan yang kacau tersebut, kaligrafi mempunyai stuktur-strukturnya sendiri.



Gambar 1 Struktur karya kaligrafi China (<http://wuleixianshan.com/66/> diunduh 26 Juni 2013)

Kaligrafi bukan hanya terdiri dari tulisan-tulisan huruf saja, namun ada aturan yang mengatur unit-unit di dalamnya, yang keseluruhnya itu membentuk suatu karya kaligrafi menjadi suatu struktur karya yang utuh dengan aliran *qi* di dalamnya.

Beberapa gagasan pokok Strukturalisme dalam mendekati masalah kebudayaan (Sutrisno, 2005:114):

1. "Yang dalam" menjelaskan yang ada di permukaan. "Di permukaan" sekilas tampak kacau, tak beraturan, beragam, dan tak dapat diprediksi, namun sesungguhnya di dalamnya ada mekanisme generatif yang kurang lebih konstan. Kaligrafi China di permukaan tampak hanya susunan kata-kata yang beragam dan sulit dimengerti oleh masyarakat lain, namun sesungguhnya di balik kata-kata dalam susunan puisi tersebut terdapat aturan-aturan sistem penulisan yang relatif sama dan nilai-nilai budaya yang mengaturnya.
2. "Yang dalam" itu terstruktur. Mekanisme generatif yang ada di dalam itu tidak hanya eksis dan bersifat potensial, melainkan juga terorganisasi dan berpola. Yang dalam berguna untuk menjelaskan yang ada di permukaan. Kaligrafi terdiri dari bagian isi, keterangan dan stempel. Tiap-tiap bagiannya memiliki

aturannya sendiri dan semuanya itu terorganisasi membentuk suatu karya kaligrafi yang utuh.

3. Para analis itu objektif. Kaum strukturalis melihat dirinya bisa menjaga jarak dengan objek yang diteliti sehingga mereka bisa menemukan kebenaran yang objektif. Pembagian struktur-struktur dalam kaligrafi hanya dilihat berdasarkan pengamatan akan nilai budaya dan aturan-aturan penulisannya tanpa melihat kata-kata kaligrafi dari maknanya.
4. Kebudayaan itu seperti bahasa. Pendekatan strukturalis atas kebudayaan berfokus pada pengidentifikasian unsur-unsur yang bersesuaian dan bagaimana cara unsur-unsur itu diorganisasi untuk menyampaikan pesan. Kaligrafi merupakan bagian dari kebudayaan. Pendekatan strukturalis terhadapnya melalui pengidentifikasian unsur-unsur seperti isi, keterangan dan stempelnya, bagaimana masing-masing unsur itu diorganisasi untuk menyampaikan pesan yang bernilai kebudayaan.
5. Strukturalisme itu melampaui humanisme. Pendekatan struktural cenderung mengurangi, mengabaikan, bahkan menegasi peran subjek. Tekanannya ialah peranan dan pengaruh sistem kultural daripada kesadaran individu. Kaligrafi tidak hanya berperan menyampaikan kata-kata yang ditulis oleh sang kaligrafer, namun juga ada peranan budaya yang disampaikan termasuk emosi (*qi*) sang kaligrafer.

Baik bahasa maupun kebudayaan merupakan hasil dari pikiran manusia sehingga ada hubungan korelasi di antara keduanya. Ada beberapa asumsi yang mendasari penggunaan paradigma (linguistik) struktural dalam menganalisis kebudayaan (Sutrisno, 2005:133-134):

1. Dalam Strukturalisme Levi-Strauss ini, beberapa aktivitas sosial seperti mitos, ritual, sistem kekerabatan dan perkawinan, pola tempat tinggal, dan lainnya, secara formal dapat dilihat sebagai bahasa, yakni sebagai tanda dan simbol yang menyampaikan pesan tertentu. Ada keteraturan (*order*) dan keterulangan (*regularities*) dalam fenomena-fenomena tersebut. Dalam penulisan kaligrafi, unsur-unsur seperti isi, keterangan dan stempel, semuanya merupakan keteraturan yang berulang.
2. Kaum strukturalis percaya bahwa dalam diri manusia secara genetis terdapat kemampuan *structuring*, menyusun suatu struktur tertentu dari gejala-gejala yang dihadapinya. Gejala itu mungkin membentuk suatu struktur tertentu yang disebut struktur permukaan (*surface structure*). Tugas seorang strukturalis

adalah menyingkap struktur dalam (*deep structure*) dari struktur permukaan tersebut. Begitu juga dengan karya kaligrafi dapat disingkap unsur-unsur penyusunnya berikut unsur budayanya tanpa memaknai bahasanya.

3. Sebagaimana makna sebuah kata ditentukan oleh relasi-relasinya dengan kata-kata lain pada suatu titik waktu tertentu (*sinkronis*), para strukturalis percaya bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena lain pada suatu titik waktu tertentu yang menentukan makna fenomena tersebut. Para ahli kaligrafer jaman dahulu pun percaya akan adanya relasi antara keseimbangan *Yin Yang* dari pemikiran Taoisme dengan fenomena penulisan kaligrafi.
4. Relasi-relasi pada struktur dalam (*deep structure*) dapat disederhanakan menjadi oposisi biner, misalnya "siang >< malam", "hitam >< putih", "besar >< kecil", dan sebagainya. Setiap penulisan guratan hitam huruf kaligrafi secara langsung mempengaruhi ruang putih yang disisakannya.
5. Seperti juga orang menerapkan hukum-hukum bahasa tanpa sadar, demikian juga orang dalam menulis tiap-tiap guratan kaligrafi yang membentuk huruf tanpa sadar.

3. KALIGRAFI CHINA

3.1 UNSUR-UNSUR PENYUSUN KALIGRAFI

Unsur-unsur penyusun kaligrafi terdiri dari: isi, keterangan dan stempel. Tiap-tiap unsur penyusun tersebut mempunyai sistem pengaturannya sendiri.

1. Isi karya kaligrafi

Kaligrafi seperti melukis tanpa gambar, musik tanpa suara, panggung tanpa pemain, bangunan tanpa materi (Chen, 2003:9). Karya kaligrafi mengekspresikan bermacam faktor esensial keindahan, kestabilan, kontras, variasi, kontinuitas, pergerakan, perubahan dan harmoni, melalui bermacam guratan dan bentuk garis, kombinasi dan gerak perubahan.

Kaligrafi menjadi sebuah seni adalah dengan komposisi segi empat (*fangkuaizi*) dan perubahan garis sebagai dasarnya. Orang jaman dulu ketika membuat huruf kotak, sudah memasuki pengenalan dasar akan keindahan, komposisi keseimbangan, garis yang luwes, rapi tetapi mempunyai perubahan, sama rata tetapi mempunyai kekontrasan, perbedaan, setiap huruf China mempunyai sifat seni yang selaras (Xu, 2002:333). Di sisi lain, huruf China pertama kali terbentuk berupa aksara piktograf yang mempunyai arti, mampu menggambarkan keindahan alam, selain itu, huruf

China sebagai bentuk dari seni kaligrafi, disamping untuk menyatakan objek, juga dapat memperlihatkan keindahan huruf China, juga dapat menyatakan keindahan benda.

Kaligrafi tidak hanya teknik menulis huruf China, tapi juga kaya isi, seperti: perubahan gaya tulisan, aturan teknik menulis, sejarah kaligrafi, ahli-ahli kaligrafi dan warisan seninya, penilaian terhadap kaligrafi sebagai karya seni. Kaligrafi mencakup lingkup yang luas dan mendalam, mempunyai peranan penting dalam membentuk kebudayaan China.

Perkembangan huruf 鸟 niao (burung) memperlihatkan perubahan bentuk dari huruf yang menggambarkan bentuk burung sampai berkembang menjadi kompleks (Chen, 2003):



Gambar 2 Jenis-jenis gaya penulisan Huruf China berdasar waktu (dokumen pribadi)

- *Seal script*
Pada huruf *seal script* masih dapat dilihat bentuk badan, sayap dan kaki burung. *Seal script* adalah tulisan kaligrafi yang paling kuno, tulisan ini tidak digunakan lagi. Walaupun orang-orang jaman sekarang sulit untuk menemukan dan menemukan jenis huruf ini, huruf ini penuh dengan misteri dan daya pikat. Potongan tulisan *seal script* membuat orang-orang melihat dan menyadari kesederhanaan dan kejujuran hati dari penulis jaman dulu, juga membangkitkan apresiasi yang tinggi untuk budaya China kuno.
- *Official script*
Huruf *official script* adalah jenis huruf yang pertama ditulis dengan kuas di atas kertas. Ini adalah bentuk awal kaligrafi yang kemudian dikembangkan oleh ahli-ahli kaligrafi.
- *Formal script*

Huruf *formal script* adalah penyederhanaan bentuk dari *official script*. Bentuk hurufnya tegak lurus dan persegi, biasanya digunakan untuk papan nama toko, koran, kuplet, dokumen kantor, dan dokumen resmi lainnya.

- *Running script*

Huruf ini adalah bentuk huruf antara *formal script* dan *seal script*, memiliki peraturan seperti *formal script*, tapi juga memiliki kelincahan penulisan seperti *seal script*, antara guratannya saling berhubungan, seperti terdapat serat penghubung yang halus. Jenis huruf ini banyak digunakan untuk surat pribadi dan tulisan dalam kehidupan sehari-hari.

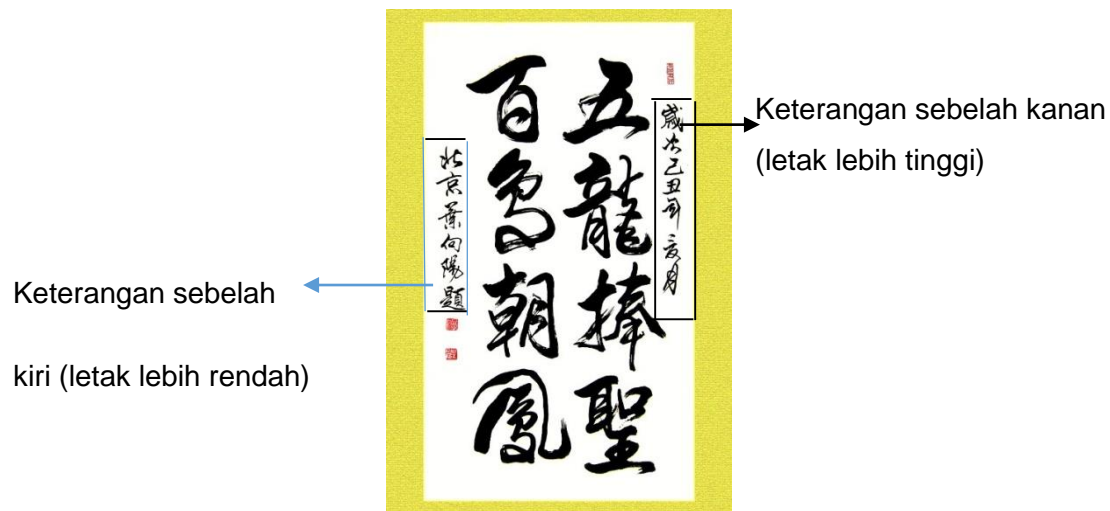
- *Cursive script*

Huruf *cursive script* memiliki ciri penulisan cepat, guratan sederhana, dan beberapa gurataannya ada yang digabung, dan ada juga yang guratannya dihilangkan sehingga sulit untuk dikenali. Bentuk yang paling memiliki nilai seni tertinggi adalah *seal script*. Pada gambar huruf *seal script* diatas dapat dilihat bentuk burungnya semakin hilang.

Walaupun sekarang ini huruf *seal script* tidak digunakan lagi, tetapi seni dari masing-masing huruf *seal script*, *official script*, *formal script*, *running script*, *cursive script* saling melengkapi, dan semuanya itu memberi nilai keindahan untuk seni kaligrafi China.

2. Keterangan isi kaligrafi

Bagian pinggir kiri kanan kaligrafi ada penulisan keterangan. Di sebelah kanan biasa berisi tulisan tentang kepada siapa karya itu diberikan, sedang yang di sebelah kiri adalah penulisan judul, tempat, tanggal, juga tulisan nama sang penulisnya paling akhir. Penulisan bagian sebelah kanan yang berisi nama kepada siapa karya tersebut diberikan harus selalu lebih tinggi dari keterangan sebelah kiri yang berisi nama penulis. Hal ini merupakan penerapan budaya China untuk lebih menghormati orang lain dan selalu bersikap rendah hati. Karenanya penulisan sebelah kanan lebih tinggi, dan nama sang kaligrafer sendiri lebih bawah.



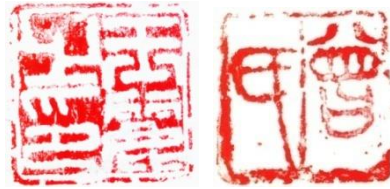
Gambar 3 karya kaligrafi China (<http://wuleixianshan.com/66/> diunduh 26 Juni 2013)

3. Stempel

Stempel merupakan bagian dari warisan budaya China yang unik. Stempel di Asia Timur (China, Jepang, Korea) berfungsi untuk mencetak nama seseorang dan memunculkan impresi tentang orang tersebut, karenanya stempel digunakan sebagai pengganti tanda tangan di dokumen pribadi, dokumen kantor, kontrak, seni, atau apapun yang memerlukan pengakuan penulisnya. Pada kaligrafi, stempel tidak hanya sebagai tanda tangan atas karya kaligrafi, tapi juga merupakan sentuhan wajib untuk menghidupkan suatu karya. Stempel juga berfungsi untuk melengkapi arti dan menyeimbangkan komposisi. Stempel China biasanya terbuat dari batu, kadang-kadang dari logam, kayu, bambu, plastik, atau gading, dan biasanya menggunakan tinta merah atau pasta Cinnabar.

Ukiran stempel China kuno menggabungkan seni kaligrafi dan ukiran. Stempel ini menjadi suatu bentuk seni praktis dengan ukiran kaligrafi China gaya *seal script* yang rumit namun sangat indah. Seni mengukir stempel disebut *zhuanke*. Ini juga sebabnya mengapa huruf *zhuan* disebut sebagai huruf stempel. Ukiran stempel China dimulai sejak jaman China kuno sekali, sejak dinasti Qin (221-210 SM). Stempel China awalnya digunakan oleh Kaisar untuk menyatakan persetujuan atas dokumen-dokumen resmi.

Stempel dengan ukiran huruf merah yang menonjol adalah stempel Yang (zhu wen) dan ukiran huruf warna putih yang menjorok ke dalam adalah stempel Yin (bai wen). Kebanyakan stempel diukir dengan seal script untuk meniru stempel yang diukir pada Dinasti Qin-Han. Seal Script ini memiliki kesan klasik dan mendalam.



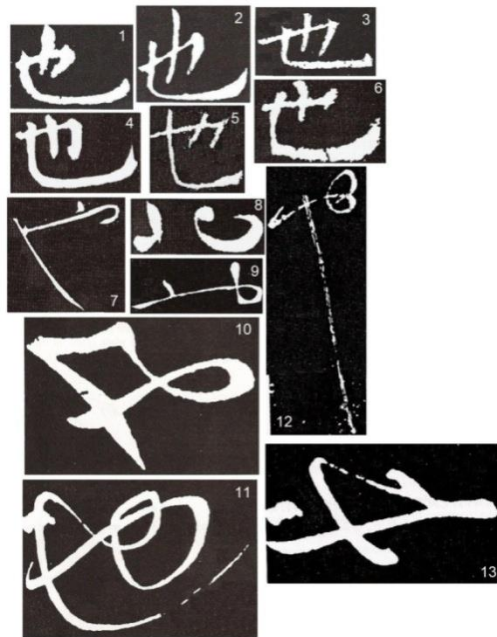
Gambar 4 Stempel Cina jenis *Yin* (kiri) dan *Yang* (kanan)
(sumber: dokumen pribadi)

3.2 SISTEMATIS KOMPOSISI UNSUR KALIGRAFI

Penyusunan kaligrafi China mempertimbangan sudut estetika. Layout kaligrafi memperhatikan struktur antar huruf dan komposisi keseluruhan karya kaligrafi. Struktur huruf menekankan pengaturan guratan dalam huruf, sedangkan layout menekankan keindahan dan seni secara keseluruhan. Layout keseluruhan selain komposisi huruf, keterangan dan stempel, ada pula *Qi* dan *Yin Yang* yang ikut serta mengatur seni kaligrafi secara keseluruhan.

1. Layout huruf

Dalam teori kaligrafi dan lukisan China, layout mempunyai peran penting dalam mengekspresikan seni dalam hubungannya antara titik, guratan dalam huruf (guratan garis hitam) dan latar belakang sekitarnya (ruang kosong putih). Ruang kosong putih ini dimengerti bahwa sejak kaligrafer menggunakan kuas untuk membuat goresan dalam bentuk titik dan garis, penulis pertama-tama memperhatikan pengontrolan guratan (tampilan hitam) di atas kertas dan sekitarnya tanpa mengabaikan penguasaan ruang dan latar di belakangnya. Dalam kaligrafi, penggunaan ruang putih haruslah dianggap penting sama seperti dalam pengaturan guratan hitam.



Gambar 5 Macam-macam gaya penulisan huruf (Han, 2006)

Dalam contoh tulisan huruf "也" di setiap persegi berikut, masing-masing menggunakan ruang latar yang berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa distribusi ruang kosong dalam sebuah huruf itu luas, dan kontras yang beragam dalam pencampuran hitam dan latar putih. Variasi kontras hitam dan putih ini menawarkan berbagai manifestasi menarik. Ada yang menyisakan ruang kosong yang panjang di atas guratan vertikal (1-4), ruang kosong di tengah-tengah huruf (5,6), penyederhanaan guratan lengkung sehingga menyisakan ruang kosong di sisi kanan (7), guratan ditulis menjadi dua komponen terpisah (8), guratan horizontal naik sehingga seluruh huruf tampak seperti pancing panjang yang menyisakan ruang persegi di sisi kanan (9), ujung guratan yang membelok sehingga menyisakan ruang kosong berbentuk persegi dan bundar (10), menyisakan ruang yang agak sempit (11), guratan yang memanjang ke bawah sehingga menyisakan ruang kosong yang besar di kiri kanan huruf (12) (Han, 2006).

2. Layout komposisi

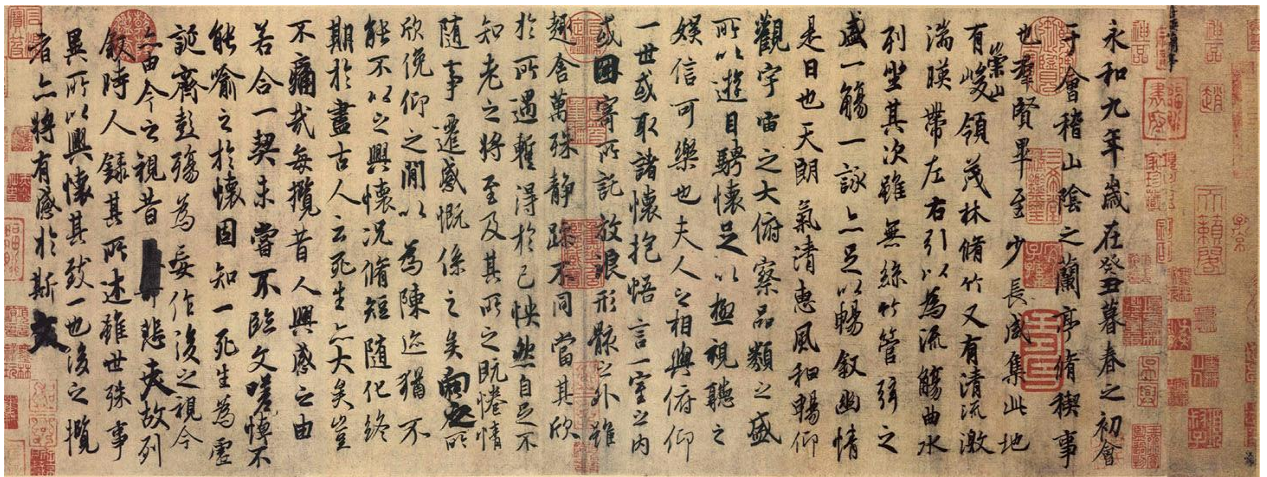
Komposisi huruf yang indah hanyalah salah satu langkah dalam suatu keseluruhan bagian dari kaligrafi yang indah. Nilai estetis dari komposisi huruf adalah penting, namun keindahan masing-masing huruf diatur lagi dalam suatu sistem layout keseluruhan.

Pelatihan dasar kaligrafi mencakup teknik keterampilan kaligrafi, gaya kaligrafi, pengetahuan dan perencanaan tentang layout kaligrafi yang indah. Namun di samping

harus mengetahui metode teknis kaligrafi untuk menyusun sistem layout keseluruhan, kaligrafer perlu untuk mengembangkan pemahaman tentang *qi*. Seseorang dengan pikiran tegang tidak mungkin menulis kaligrafi indah dengan tulisan yang mengalir bebas.

Qi

Qi adalah konsep dasar budaya China yang dipercayai sebagai bagian dari semua makhluk hidup sebagai "kekuatan hidup" atau seringkali diterjemahkan sebagai "aliran energi" atau secara harafiah sebagai "udara" atau "nafas". *Qi*, suasana batin dan perubahan emosi seseorang saling berkaitan. Bila seseorang dalam keadaan tenang, tentunya *qi* mengalir dengan pelan, namun bila seseorang dalam keadaan marah, tentunya *qi* mengalir dengan tidak teratur. Dalam penulisan kaligrafi, dapat dilihat bagaimana *qi* seseorang mempengaruhi hasil guratan kaligrafinya. Seperti contoh: Wang Xizhi, kaligrafer yang ternama dengan karyanya Lanting Xu sebagai *running script* nomor 1 di dunia. Keindahannya bukan pada isi puisi, tetapi pada *qi* yang mengalir dalam kaligrafi ini. Pada bagian awal (mulai dari kanan atas) emosinya masih terkendali, komposisi antar tulisan tampak teratur, namun perlahan-lahan bersamaan dengan kondisinya yang semakin lama semakin mabuk, aliran energi (*qi*) yang muncul semakin lepas. Pada beberapa baris terakhir (kiri) walaupun ada beberapa coretan, namun aliran energi yang lepas membuat guratan tiap hurufnya menjadi lebih hidup.



Gambar 6 Lanting Xu sebagai *running script* nomor 1 di dunia (Chen, 2003)

Yin Yang

Konsep *Yin yang* berasal dari filsafat Cina dan metafisika kuno. Lambang *Yin Yang* berbentuk lingkaran dan terbagi menjadi dua bagian, yaitu warna hitam (*Yin*) dan warna putih (*Yang*). Di dalam warna putih masih terdapat lingkaran kecil yang

berwarna hitam, dan sebaliknya, di dalam warna hitam terdapat lingkaran kecil yang berwarna putih. Tentunya, bentuk lambang *Yin yang* seperti itu memiliki makna yaitu melambangkan keseimbangan, menggambarkan realitas dualisme, menggambarkan roda yang terus-menerus berputar tanpa henti, dan tidak ada kesempurnaan di dunia ini. Konsep *Yin Yang* mengatakan bahwa satu hal bergantung atau menciptakan hal lainnya, setiap benda di alam semesta memiliki polaritas abadi berupa dua kekuatan utama yang selalu berlawanan tapi selalu melengkapi.

Prinsip *Yin Yang* (negatif positif) dapat diterapkan karena semua hal memang memiliki sifat *dualism*, dingin dan panas, siang dan malam, utara dan selatan, hitam dan putih, bumi dan langit, begitu pula dengan kaligrafi, ketika menggoreskan guratan hitam, maka secara tidak langsung membuat ruang putih menjadi bermakna. Dalam pembuatan stempel, pengukiran huruf merah, membuat ruang putih menjadi bermakna, begitu pula sebaliknya. Prinsip ini rupanya bukan monopoli masyarakat Cina saja karena dalam strukturalisme pun terdapat oposisi biner. Yang penting diingat adalah prinsip *Yin Yang* menekankan bahwa tidak ada *Yin* atau *Yang* yang mutlak. Bagian *Yin* akan memiliki sedikit *Yang* dan sebaliknya.

Hukum Dualisme ini mempunyai sifat saling menciptakan. Guratan hitam membuat ruang putih berarti, namun tanpa ruang putih, seluruh yang hitam tidak bisa menjadi tulisan. Keduanya itu saling bertentangan dan menetralkan. *Yin yang* sebagai hukum relativitas digunakan ketika kaligrafer menyusun komposisi karya kaligrafinya, baris kata-kata keterangan di sebelah kanan yang lebih tinggi diseimbangkan dengan baris sebelah kiri yang lebih rendah. Lambang *Yin Yang* menyatakan hukum ketidak mutlakan. Pada sisi hitam terdapat lingkaran putih dan pada sisi putih terdapat lingkaran hitam. Ini berarti bahwa di alam semesta tidak ada suatu hal yang bersifat mutlak. Semuanya mempunyai unsur sifat lawan didalamnya. Huruf-huruf kaligrafi yang berwarna hitam, didalamnya pasti harus ada ruang putih, begitu juga ruang kosong berwarna putih, didalamnya pasti harus ada guratan hitam, jika tidak, ruang putih akan menjadi ruang putih yang tak bermakna. Begitu juga dengan pengukiran stempel, peletakan komposisi baris keterangan. Jika tidak ada baris yang lebih tinggi dan baris lain yang lebih rendah, tentunya tidak ada makna kultural China, menempatkan sesuatu yang lebih tinggi sebagai representasi penghormatan terhadap orang lain lebih tinggi dari diri sendiri.

4. KESIMPULAN

Kaligrafi China yang terlihat begitu asing dan tampak sulit untuk diapresiasi karena rintangan bahasa sebenarnya tidak serumit apa yang tampak di permukaan,

karena yang di dalam memiliki unsur-unsur yang terstruktur. Kaligrafi tidak hanya dapat diapresiasi dari sudut makna tiap-tiap kata bijak atau isi puisi yang dituliskannya, tapi juga dari unsur-unsur dalam proses pembentukan suatu karya kaligrafi. Teori strukturalisme membantu membedah seni kaligrafi dari sudut pandang yang berbeda tanpa khawatir akan rintangan bahasa. Pembedahan unsur-unsur penyusunnya seperti layout penulisan huruf, keterangan dan stempel memunculkan pemahaman yang dalam tentang filsafat China dari *Qi* sampai ke prinsip *Yin Yang* milik ajaran filsafat kuno Taoisme yang serupa dengan prinsip oposisi biner strukturalisme.

Strukturalisme sendiri adalah salah satu pemikiran filsafat untuk membantu memahami kebudayaan. Sehingga strukturalisme dalam pembahasan ini adalah sebagai salah satu alat untuk lebih memahami kaligrafi sebagai budaya China, bukan sebagai tujuan akhir dari pembahasan kaligrafi China ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Chen, Tingyou. 2003. *Chinese Calligraphy*. Beijing: China Intercontinental Press
- Han, Jia'ao. 2006. *Cong Shufa Kan Zhongguo Wenhua*. Beijing: Xiandai Chubanshe (<http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/705358> diunduh 26 Juni 2013)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Stempel_\(East_Asia\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Stempel_(East_Asia)) diunduh 26 Juni 2013
- <http://www.massfolkarts.org/display.asp?supportid=60019> diunduh 26 Juni 2013
- <http://wapedia.mobi/id/Yinyang> diunduh 26 Juni 2013
- <http://wuleixianshan.com/66/> diunduh 26 Juni 2013
- Sutrisno, Mudji. Hendar Putranto. 2005. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius
- Wang, Xinyu. 2007. *Renren Dou Yinggai Zhidao de Zhongguo 30 Fu Zui Zhuming de Shufa*
- Xu Guanghua. 2002. *Zhongguo Wenhua Gaiyao*. Beijing: Hanyu Da Cidian Chubanshe

Tionghoa Dungkek dan Pulau Sapudi (Pulau Madura) dan Makna Kubur Berbentuk Perahu

Ardian Cangianto¹.

ABSTRAK

Kedatangan masyarakat Tionghoa ke Nusantara sudah berlangsung selama ribuan tahun lamanya dan hubungan antara Tiongkok dengan kerajaan-kerajaan Nusantara dicatat pertama kali dalam “Kronik Han”. Dengan adanya catatan itu menunjukkan berlangsungnya arus migrasi baik dari Nusantara maupun dari Tiongkok.

Dalam perjalanan sejarah arus migrasi dari Tiongkok dan menetapnya mereka di Nusantara, tentunya terjadi asimilasi alamiah dan akulturasi orang-orang Tionghoa yang menyimpan harapan dan keinginan dari kaum imigran Tiongkok yang menetap tersebut. Hal itu dapat kita lihat dalam ornament kelenteng maupun kuburan orang Tionghoa, dalam paper ini akan diuraikan bentuk kuburan kaum Tionghoa di Dungkek dan pulau Sapudi yang amat unik dari bentuknya berupa perahu mengandung unsur pengharapan diterima secara utuh oleh masyarakat tempat mereka tinggal dengan tidak melupakan asal mereka.

Dari pengamatan terlihat adanya perubahan bentuk kuburan dari yang berornamen Tionghoa menjadi bentuk perahu dan kemudian ornament dan bentuk kuburan Tionghoa yang tidak berbentuk perahu lagi. Dari bentuk kuburan itu dapat disimpulkan bahwa ada empat bentuk kuburan dan juga mewakili tiga masa walau tidak secara sepenuhnya dapat dikatakan harus seperti itu, dan bentuk perubahan dari yang bergaya Tiongkok maupun bergaya ‘modern’ atau makam bernuansa ‘Islam’, dapat menunjukkan kepercayaan mereka, tapi dari pengamatan makam berbentuk ‘perahu’ itu dapat dilihat bahwa ternyata hal itu tidak berlaku berdasarkan kepercayaan.

Bentuk kuburan seperti ‘perahu’ yang merapat itu bisa melambangkan pengharapan akan ketenangan dan penerimaan, juga asal muasal mereka adalah perantau melewati lautan dan mendarat di tanah yang baru.

Kata kunci : kubur, perahu, Madura, Sapudi, Dungkek.

¹ Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan, Bandung.
Email : ibcindon@rad.net.id , ardian.cangianto@gmail.com

通客和灑布地島（馬杜拉島）華人與船形墳墓的含義

張智昌

摘要

中國人來到南洋群島已有上千年的歷史。有關中國與南洋群島王國之間的關係最早記載于“漢書”。這些記載證明中國與南洋群島之間的人口遷移流動從漢代就已經開始了。在漫長的遷移歷史當中，有的中國人決定定居在南洋群島，並於當地人民與文化產生了自然同化與涵化。這些因素可以從他們所建造的寺廟和墳墓的形狀和裝飾看出。

這篇文章將討論通客和灑布地島華人的墳墓形狀及含義。其中較特殊的墳墓形狀為船形，寓意想被當地人民接受，卻有不忘自己的故鄉。此外還有一些不同形狀的墳墓，隨著時間而發生變化。從一開始具有中國特色的墳墓，然後變成船形墳墓，然後又變成及不像中國墳墓有不像船。在那裡，至少有四種不同形狀的墳墓，代表着三個不同的階段雖然沒有明確分割或規定。有的墳墓具有中國特色，有已經被現代化，甚至有的帶有伊斯蘭教的風格，反映了他們宗教信仰。但據瞭解，船形墳墓卻與宗教信仰無關。船的方向是靠岸的，代表着從遠方而來，飄洋過海到這片新的土地上。

關鍵詞：墳墓，船，馬杜拉，灑布地，通客

Pendahuluan

Hubungan diplomatik Tiongkok dengan kerajaan Nusantara pada khususnya pulau Jawa dengan kerajaan Java Dwipa (Yetiao guo 葉調國) tercatat pertama kali pada ahala Han dalam “Buku Han Kemudian ” (*houhanshu* 後漢書)² dan ini membuka kemungkinan adanya arus migrasi dari Tiongkok ke pulau Jawa dan sebaliknya. Tahun 1934, arkeolog Heine Geldern di Pasemah, Sumatra Selatan menemukan prasasti yang serupa dengan prasasti di depan kuburan Huo Qubing (霍去病 140-117 BCE), seorang jendral pada masa pemerintahan kaisar Han Wudi dari dinasti Han, karena itu beliau menyatakan bahwa pada masa abad ke 2 dan ke 1 sebelum masehi (masa pemerintahan kaisar Han Wudi 漢武帝) telah ada jejak orang Tionghoa di Sumatra³. Perjalanan waktu migrasi ini berlangsung ribuan tahun hingga hari ini karena hakekatnya manusia adalah makhluk hidup yang melakukan migrasi terus menerus. Mereka yang menetap di tempat baru tentunya akan memiliki kerinduan dengan tempat kelahiran dan mencoba beradaptasi dengan tempat tinggal yang baru. Karena berjalan ribuan tahun lamanya tentunya ada jejak yang hilang dan jejak yang tertinggal yang membuat kita bisa merekonstruksi kejadian-kejadian masa lampau. Umumnya catatan Tiongkok yang mengkaji kaum Tionghoa di Indonesia ini banyak sekali dan ada dua yang tercatat cukup baik dan dikutip oleh banyak penulis, antara lain adalah “Memo Perjalanan ke Batavia” (*Bayou jilue* 吧遊紀略) karya Chen Hongzhao 陳洪照 dan “Annal Lautan dan Kepulauan” (*Haidao yizhi* 海島逸誌) karya Wang Dahai 王大海⁴. Arus migrasi orang Tionghoa ke Indonesia dapat dibagi menjadi beberapa bagian besar, pra dinasti Ming hingga dinasti Ming, dinasti Qing, akhir dinasti Qing, era Republik Tiongkok hingga berdirinya Republik Rakyat Tiongkok⁵. Selama

² Buku Sejarah dinasti Han atau yang disebut Hanshu 漢書 merupakan salah satu bagian dari 24 buku catatan sejarah Tiongkok dan “Buku Han Kemudian” dikompilasi oleh Fan Ye 范曄 (398-445 CE) yang menuliskan bahwa pada masa dinasti Han Timur tahun pemerintahan Yongjian 永建 ke 6 (131 CE) datang utusan dari kerajaan Yetiao atau Java Dwipa . Sedangkan “Buku Catatan Geografis Han” 漢書地理志 menulis hubungan antara Tiongkok dengan kerajaan-kerajaan hingga semenanjung Melaya dan adanya pejabat perdagangan kerajaan Han yang ikut dengan kapal-kapal dagang.

³ Huang Kunzhang dan Li Xuemin 黃昆章 李學民, “Sejarah Huakiao Indonesia”(印尼華僑史), hal.7, 2007, Guang Zhou : Penerbit Pendidikan Tinggi Guangdong 廣東高等教育出版社.

⁴ Lih. Huang Kunzhang dan Li Xuemin 黃昆章 李學民, “Sejarah Huakiao Indonesia”(印尼華僑史), 2007, Guang Zhou : Penerbit Pendidikan Tinggi Guangdong 廣東高等教育出版社.

⁵ Pembagian ini dibuat berdasarkan pemikiran bahwa walau terjadi migrasi dari masa sebelum masehi hingga dinasti Ming, pada kurun waktu tersebut terjadi pemberontakan dan kekacauan seperti misalnya perlawanan Destar Kuning (*huangjin qiyi* 黃巾起義 184-192), lima Hu mengacau Tiongkok

arus migrasi ini pastinya sebagian mencapai Madura dan pulau sekitarnya karena di sana ada etnis Tionghoa yang tinggal hingga hari ini.

Pemilihan subjek hal pekuburan berdasarkan dalam budaya Tionghoa seperti juga dalam banyak kebudayaan lainnya, ada tiga hal penting dalam hidup ini, yaitu : kelahiran, pernikahan dan kematian, dimana semuanya dilakukan dengan khidmat dan sakral. Kuburan adalah artefak yang “berbicara” dalam hal ini untuk meneliti orang Tionghoa di Dungkek dan pulau Sapudi, karena dalam kuburan Tionghoa itu ada catatan genealoginya. Dalam kehidupan organis ada tiga modus waktu –lampau, kini dan nanti- yang membentuk suatu keseluruhan yang tidak dapat dipisah-pisahkan⁶, dan manusia sebagai mahluk organis tentunya memiliki niatan untuk mengingat momen dalam hidupnya apalagi dalam bentuk satu kelompok. Jadi tidaklah heran jika mereka bisa melakukan “pembekuan” momen melalui kuburan sebagai sarana pengingat seperti halnya manusia melakukannya dengan foto, cerita, lukisan dan hal-hal lainnya. Karena keterbatasan waktu yang dimiliki tidak sempat menggali lebih mendalam apa yang diketemukan di Dungkek dan pulau Sepudi tapi dari survey singkat itu terdapat hal yang menarik yaitu kuburan yang berbentuk seperti lunas perahu dan kuburan seperti itu tidak didapati di Sumenep maupun Pamekasan.

Metode analisa yang digunakan adalah metode semiotik dan hermeunetik dalam paper ini. Tulisan ini semoga bisa menggugah para peneliti masalah ‘Tionghoa Indonesia’ untuk mengkaji lebih mendalam akan bentuk kuburan ‘perahu’ di pulau Madura khususnya di Dungkek dan pulau Sapudi.

(*wuhu luanhua* 五胡亂華) yang terjadi pada abad ke empat dan ke lima masehi, hingga pada kejatuhan dinasti Yuan menyebabkan eksodus besar-besaran orang Tionghoa ke hingga ke Asia Tenggara, walau tercatat adanya komunitas Tionghoa dalam buku-buku catatan dari Tiongkok seperti dalam tulisan Mahuan, tapi catatan tentang mereka itu amat minim. Berbeda dengan dinasti Qing dimana pada masa itu juga terjadi migrasi besar-besaran masa kejatuhan Qing juga dimasa terjadi perang Sino Jepang ada arus balik kaum perantauan ke Tiongkok. Berdirinya Republik Rakyat Tiongkok sedikit sekali terjadi migrasi dari Tiongkok. Zhu Jieqin 朱傑勤 dalam bukunya yang berjudul “Sejarah Huaqiao di Asia Tenggara” halaman 5 membagi menjadi tiga masa : 1. Masa pra masehi hingga abad ke 15 (dinasti Han hingga dinasti Ming) 2. Dari abad ke 16 hingga abad ke 19 pertengahan (masa kolonialisme hingga perang candu) 3. Akhir abad ke 19 hingga abad ke 20 pertengahan, berdirinya Republik Rakyat Tiongkok.

⁶ Ernst Cassier, “Manusia dan Kebudayaan : Sebuah Esei Tentang Manusia”, hal.75, 1987, Jakarta : PT Gramedia

KUBURAN Bagi Masyarakat Tionghoa

Hal kelahiran, pernikahan dan kematian (perkabungan) dalam budaya Tionghoa dibagi menjadi dua bagian besar yaitu “peristiwa merah “ (*hong shi* 紅事) dan “peristiwa putih” (*bai shi* 白事) dan ini terkait dengan symbol warna yang digunakan sebagai penanda dan makna simbol itu sebagai petanda⁷ dan untuk ‘peristiwa putih’ ini mencakup upacara perkabungan dan pada masyarakat Tionghoa itu tidak berhenti sampai upacara penguburan saja, kuburan juga menjadi obyek spiritualitas masyarakat Tionghoa.

Kebudayaan bersifat dinamis dan berkembang sepanjang sejarah, tapi dibalik dinamis itu mengandung nilai-nilai dasarnya yang melandasi kebudayaan itu. Tentunya kebudayaan Tionghoa juga amat luas dan dinamis mencakup pula penguburan bagi yang telah meninggal. Dalam budaya Tionghoa, penguburan juga beragam dan apa yang kita lihat sekarang ini juga merupakan perubahan dari masa ke masa. Dalam kepercayaan orang Tionghoa, kematian itu adalah pindah alam⁸ dan kepercayaan ini masih kita bisa lihat pada saat upacara penguburan yang memberi “bekal kubur” dan penggunaan ko coa (*huzhi* 糊紙)⁹. Dalam *Zhouli* 周禮¹⁰ dituliskan bahwa “Semua makhluk pasti mati, mati pasti kembali ke tanah”, dan untuk itu maka dilakukan penguburan dan dibuatkan kuburan. Pada umumnya nisan di kuburan orang Tionghoa itu mengandung nama, tempat kampung leluhur, tahun kematian serta nama keturunannya yang masih hidup atau sudah mati yang dicatat di nisannya, sehingga dapat dikatakan bahwa nisan itu mengandung catatan tentang yang meninggal, tapi seiring perkembangan jaman, catatan kampung leluhur hampir sudah tidak ditemukan lagi dalam banyak nisan orang Tionghoa di Indonesia.

⁷Dalam hal ini warna merah adalah lambang kebahagiaan sedangkan warna putih adalah lambang duka cita.

⁸ Lih Chen Huawen 陳華文, “Sejarah Penguburan” (喪葬史), hal.121 , 1999, Shanghai : Shanghai Wenyi Chubanshe 上海文藝出版社

⁹ Ko coa adalah seni merekatkan kertas sehingga menjadi benda-benda yang indah, contohnya adalah lampion yang termasuk seni huzhi.

¹⁰ Zhou Li adalah buku tentang etika dan ritual pada masa dinasti Zhou yang dibuat oleh Zhou Gongdan 周公旦(circa 1100 BC) dan merupakan salah satu dari tiga buku utama (Zhou li 周禮, Li yi 禮儀 dan Li Ji 禮記) yang membahas masalah etika ritual masyarakat Tionghoa.

Arti kata kubur *zang* 葬, berasal dari kata *cang* 藏 (menyimpan) dan apa yang dimaksud *cang* ini adalah cara untuk mengurus yang meninggal¹¹. Jadi tidak perlu kaget jika saat festival Qingming (清明節)¹², banyak orang Tionghoa yang berbondong-bondong ke kuburan untuk membersihkan kuburan atau memperbaiki kuburan orangtuanya maupun leluhurnya jika masih ada. Hal ini selain mengandung makna peingat bahwa keberadaan dirinya tidak lepas dari faktor leluhur atau orang tua yang bersifat bakti, juga sebagai pemersatu anggota keluarga dalam satu naungan yaitu leluhur dan juga sebagai ‘tali asih’ antara yang hidup dengan mereka yang sudah meninggal, karena salah satu dasar budaya Tionghoa itu adalah penghormatan leluhur.

Tionghoa di Dungkek dan pulau Sapudi

Dungkek dan pulau Sepudi berada di wilayah sebelah timur pulau Madura dan masuk dalam kabupaten Sumenep. Tidak jelas kapan sejarah kedatangan Tionghoa ke pulau Madura, ada yang mengkaitkan dengan armada Tartar yang dikalahkan oleh Raden Wijaya dan juga pelarian dari kerusuhan Batavia 1740¹³, semua itu adalah kemungkinan tapi ada factor lain yang perlu dipertimbangkan bahwa ada kemungkinan orang Tionghoa datang ke pulau Madura bukan sebagai pelarian atau juga keturunan tentara Tartar. Bisa ada kemungkinan mereka adalah pedagang perantara yang sudah bermukim sejak jaman sebelum dinasti Ming.

Menurut bapak H.Freddy Hartono¹⁴, asal mula kata Dungkek adalah “makdung singkek” yang artinya adalah ‘singkek¹⁵ penatah batu’ dan salah satunya bermarga Tjoa 蔡氏 berasal dari Dungkek yang membangun masjid agung dan keraton Sumenep, bapak Eddy Setiawan¹⁶ menambahkan bahwa Dungkek itu juga bisa berarti ‘singkek yang datang’. Ada hal yang menarik tentang asal muasal kata Dungkek ini saat

¹¹ Lih. Chen Huawen 陳華文, “Sejarah Penguburan” (喪葬史), hal.1, 1999, Shanghai : Shanghai Wenyi Chubanshe 上海文藝出版社.

¹² Qingming atau yang juga sering disebut festival Ceng Beng di Indonesia adalah salah satu festival utama bagi masyarakat Tionghoa dan pada umumnya mereka ke kuburan orang tua atau leluhur melakukan penghormatan di kuburan itu, membersihkan kuburan.

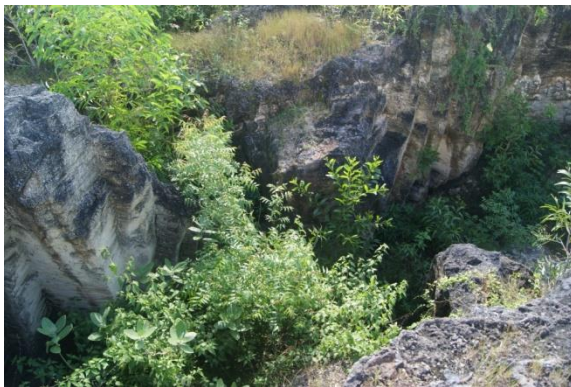
¹³ Wawancara dengan bapak Eddy Setiawan

¹⁴ Wawancara dengan bapak H.Freddy Hartono pada tanggal 21 Juni 2013 jam 09:15. Bapak Freddy Hartono ini adalah wakil ketua II takmir Masjid Agung Sumenep.

¹⁵ Singkek 新客 artinya tamu baru atau yang sering disebut dengan istilah totok.

¹⁶ Wawancara dengan bapak Eddy Setiawan pada tanggal 21 Juni 2013 jam 14:05, bapak Eddy Setiawan ini adalah budayawan dan pemerhati masalah Sumenep yang sering menjadi nara sumber.

mengunjungi area pemakaman Tionghoa di Dungkek¹⁷ yang diantar oleh bapak Santoso yang merupakan menantu dari haji Abdul Gaffar, seorang Tionghoa Muslim di Dungkek, di sana ditemukan beberapa bekas penggalian yang cukup dalam yang ditinggalkan dan berdasarkan penuturan bapak Santoso, masih banyak lubang lagi di sebelah atas bukit tapi karena keterbatasan waktu, tidak sempat melihat ke atas. Berdasarkan hal ini ditanyakan kepada bapak haji Imam selaku Tionghoa Muslim di Dungkek pada saat wawancara, beliau mengatakan bahwa itu adalah sisa-sisa dari penggalian batu yang dilakukan oleh kaum singkek pada masa lampau. Mereka datang ke Dungkek dan memiliki keahlian membangun rumah dari batu, kemudian pada masa sultan Abdurahman, mereka diminta untuk membangun keraton dan masjid Sumenep dan atas jasa kaum singkek itu mereka diberi tanah yang disebut tanah ‘merdekan’ yang artinya bebas pajak dan digunakan sebagai kompleks pekuburan Tionghoa¹⁸. Melihat dari apa yang di pekuburan, mungkin pendapat bahwa asal mula kata Dungkek adalah “makdung singkek”. Tapi untuk sampai pada kesimpulan itu perlu diteliti lebih lanjut dan waktu yang lebih panjang untuk menggali asal muasal keberadaan lubang-lubang bekas penggalian batu itu.



gambar 1. lubang bekas galian batu

Dari hasil pengamatan lapangan di Dungkek dan wawancara dengan bapak H.Gaffar dan bapak Iman, mereka berdua adalah pedagang perantara gula siwalan hasil produksi penduduk setempat kemudian menjualnya ke Surabaya, dapat dikatakan

¹⁷ Pemakaman Tionghoa di Dungkek seperti halnya di Sumenep dan pulau Sepudi itu adalah daerah cadas

¹⁸ Wawancara dengan haji Imam pada tanggal 23 Juni 2013 jam 15:00, menurut beliau, kompleks pekuburan yang kami kunjungi itulah yang disebut tanah Merdeka.

bahwa salah satu hasil bumi utama Dungkek adalah gula siwalan¹⁹. Sedangkan dari pengamatan lapangan dan wawancara dengan bapak H.Dedeh, ny.janda Phoa Sunhwa, bapak Suwondo, di pulau Sepudi ini mereka menjadi pedagang, juragan kapal bahkan produksi kerupuk seperti yang dikerjakan oleh bapak Suwondo yang merupakan menantu dari ny.jd Phoa Sunhwa. Yang amat menarik dari rumah besar milik ny.jd Phoa Sunhwa itu adalah angka “1902” yang terpampang dengan jelas di depan rumahnya, berdasarkan wawancara dengan ny.jd Phoa Sunhwa²⁰ diketahui bahwa gedung itu dibangun dan dimiliki oleh Phoa Switee, kakek dari Phoa Sunhwa dan usaha yang mereka lakukan adalah pencelupan dan pembuatan batik di pulau Sepudi, sehingga hal ini tentunya menarik dan perlu dikaji lebih mendalam bagi mereka yang meneliti batik Madura.

Satu hal yang menarik dari hasil wawancara dengan beberapa orang Tionghoa di Dungkek adalah banyak orang Tionghoa di Dungkek berasal dari pulau Sepudi, tapi dari hasil wawancara dengan haji Dedeh dan ny.jd Phoa Soenhwa (ny. Ong Gwat Bing) di pulau Sepudi tidak didapat keterangan kapan orang Tionghoa datang ke pulau Sepudi tapi dengan melihat tahun bangunan rumah ny.jd Phoa Soenhwa dapat dilihat bahwa keluarga Phoa (潘氏) sudah ada sebelum abad 20.



Gambar 2. Rumah keluarga Phoa (Angka 1902 tertera pada bangunan utama)

Kuburan tertua yang dapat ditemui di pulau Sepudi adalah tahun Guangxu 光绪 ke 30 (1904). Sayangnya makam yang lebih tua yang dikatakan oleh haji Dedeh

¹⁹ Gula siwalan ini salah satu bahan baku untuk membuat kecap manis dan menurut bapak Iman dan bapak Gaffar, gula siwalan ini mereka jual ke Surabaya dan dari Surabaya baru dijual ke pabrik-pabrik kecap.

²⁰ Wawancara dengan ny.jd Phoa Sunhwa pada tanggal 23 Juni 2013 jam 16:10

tidak dapat diteliti karena sudah tertutupi tanaman berduri serta tumbuhan besar. Dari nama-nama kampung leluhur yang didapat di batu nisan, semua berasal dari provinsi Fujian dan mereka memiliki kaitan kekerabatan karena pernikahan diantara mereka. Dari kuburan tertua yang ditemui, bisa diperkirakan bahwa mereka sudah ada sejak sebelum abad ke 20 dan ukiran tulisan batu nisan yang begitu dalam dan tegas menunjukkan bahwa keluarga yang meninggal memiliki kemampuan ekonomi yang cukup makmur, karena pembuatan batu nisan seperti itu memerlukan biaya yang tidak sedikit serta memiliki hubungan dengan orang Tionghoa yang berada di luar pulau Sepudi. Dalam buku “The History of Java” karya Thomas Stamford Raffles, kita bisa melihat bahwa populasi Tionghoa maupun peranakan Tionghoa di Sumenep sebanyak 3.102 orang dari total jumlah penduduk Sumenep sebanyak 96.200 orang dan di pulau Sepudi mencapai 583 orang sedangkan total penduduk pulau Sepudi berjumlah 6.602 orang²¹. Hal yang amat menarik jika dikaji dari jumlah populasinya sebesar 8,8 % dari jumlah populasi yang ada di pulau Sepudi sedangkan di pulau Sumenep hanya sebesar 3,2 %. Data jumlah penduduk yang ditulis oleh Raffles di tahun 1817 dalam bukunya “The History of Java” yang menunjukkan bahwa populasi Tionghoa di pulau Sepudi cukup banyak, bisa juga disebabkan oleh kasus kejadian huru hara anti Tionghoa yang terjadi di tahun 1741²².


²¹ Lih. Thomas Stamford Raffles, “The History of Java”, hal.621, 2008, Yogyakarta : Penerbit Narasi




²² Lih. Benny G Soetiono, “Tionghoa dalam Pusaran Politik”, hal.147, 2003, Jakarta : Elaksa. Dalam buku tersebut Benny mengutip tulisan Dr.Peter Carey, dimana kemarahan Cakraningrat yang bergabung dengan Kompeni menyapu seluruh Jawa Timur dengan pasukan Maduranya. Mungkin saja hal ini menyebabkan terjadinya eksodus orang Tionghoa hingga pulau Sepudi, karena dalam buku Raffles, pulau-pulau lain seperti pulau Raas tidak ada catatan jumlah orang Tionghoa dan secara geografis pulau Sepudi lebih dekat dengan pulau Madura dibanding pulau Raas, jika dibandingkan dengan pulau-pulau lainnya seperti pulau Gila Ginting yang hanya berjumlah 7 orang, pulau Gila Eyang 52 orang dan lain-lainnya (lihat tabel 1).

Tabel 1. Daftar orang Tionghoa menurut “History of Java” karya Thomas Stamford Raffles

Nama tempat di Madura	Jumlah Tionghoa dan peranakan Tionghoa	Jumlah total penduduk	Persentasi jumlah orang Tionghoa
Sumenep	3.102	96.200	3,2%
Pulau Sepudi	583	6.602	8,8 %
Pulau Raas	-	2.856	-
Pulau Gila Ginting	7	1.862	0,3%
Gila Raja	52	1.568	3,3%
Putran	188	6.818	2,75%
Kang’ean	128	5.580	2,29 %

Table 2 Daftar beberapa foto dan nama makam di kompleks pekuburan Dungkek dan pulau Sepudi

Foto makam	Nama di makam	Kampung leluhur	Tahun	Daerah	Keterangan
	Wu Youtai 吴有太 dan Guo Chenniang 郭晨娘	Desa Xiao Xi 小溪, kota Zhangzhou 漳州 provinsi Fujian	Tahun pemerintahan Guangxu ke 30 (1904)	p.Sepudi	Makam tertua yang berhasil ditemukan. Bentuk makam masih berbentuk umum.

	<p>Wang Juan 王 居安 dan Guo Xuanniang 郭 宣娘</p>	<p>Desa Jinshan 金山, karesidenan Nan Jing 南 靖, provinsi Fujian</p>	<p>Tahun Republik 18 (1919)</p>	<p>p.Sepudi</p>	<p>Bentuk makam masih berbentuk umum.</p>
	<p>Guo Tongchao 郭 同朝 dan Pan Jiniang 潘吉 娘</p>	<p>Desa Longxi 龍溪, kota Zhangzhou 漳州 provinsi Fujian</p>	<p>Tahun Kongzi 2513 (1962)</p>	<p>p.Sepudi</p>	<p>Bentuk makam masih berbentuk umum.</p>
	<p>Phoa Soenhwa</p>		<p>1994</p>	<p>p.Sepudi</p>	<p>Bentuk makam sudah berubah dari yang umum.</p>

	Samsul Bahri (Tjong Bieng Hieng) dan Hertin (Law Kiem Hwa)	Madura	2008 dan 1999	Dungkek	Dua batu nisan dalam satu makam dan dari nisan Samsul Bahri diperkirakan beragama Muslim.
---	---	--------	------------------	---------	--

Makna Kuburan Berbentuk Perahu

Arsitektur kuburan dapat dianggap sebagai tempat tinggal ini terkait dengan konsep *yinzhai* 陰宅²³. Bentuk kuburan orang Tionghoa juga dari jaman ke jaman mengalami perubahan, yang umum diketahui oleh masyarakat Indonesia itu adalah bentuk kuburan pada masa dinasti Qing. Pada umumnya bentuk kuburan Tionghoa berbentuk gundukan tanah yang tinggi dan berbentuk bulat, disebut *fenqiu* 墳丘, semakin tinggi gundukannya menunjukkan status, ekonomi dan kekuasaan empunya kuburan semakin tinggi. Dan gundukan itu dikelilingi tembok yang disebut *huqiang* 護牆 atau *houshan* 後山²⁴.

Berdasarkan pengamatan lapangan, tahun-tahun yang tertera pada kuburan yang berbentuk perahu itu berkisar antara tahun 1950 hingga 1990²⁵an, tapi banyak kuburan di Dungkek yang berbentuk perahu itu sudah tidak memiliki batu nisan sehingga nama dan tahun meninggal tidak diketahui. Ada beberapa yang menarik adalah adanya dua nisan di dalam satu kubur yang mana hal ini tidak ada dalam kuburan Tionghoa pada umumnya, dari pengamatan, dua nisan itu adalah mereka yang masih memiliki kekerabatan tapi berbeda keyakinan.

²³ *Yin zhai* (rumah *yin*) adalah istilah dalam geomancy yang untuk menata “rumah” bagi mereka yang meninggal dan bagi mereka yang masih hidup disebut *yang zhai* 陽宅.

²⁴ Memiliki fungsi menahan rembesan dan arus air agar tidak masuk ke dalam kuburan.

²⁵ Berdasarkan penelitian lapangan.






Gambar 3. Hu qiang (tembok pelindung) makam (dok.pribadi)



Gambar 4. Bentuk tembok pelindung yang mirip dengan lunas perahu (dok.pribadi)

Tabel 3. Kuburan berbentuk perahu (dok.pribadi)

Foto	Lokasi	Nama	Tahun	Keterangan
	Dungkek	-	-	Sudah tidak ada batunisanannya.
	Dungkek	Kwee Kiem Wan	1951	Makam berbentuk perahu.
	Dungkek	Tee Hongsin	1966	Makam berbentuk perahu.

	Dungkek	Tee Tjien Liang Herni Krisnawati	1991 1992	2 nisan, tidak jelas apakah Herni Krisnawati ini adalah muslim
	Dungkek	-	-	Batu nisan sudah tidak ada.
	P.Sepudi	Liem Hay Kien	-	Makam berbentuk perahu tapi diberi keramik warna hijau.

Jika dilihat dari arah hadapan, maka arah rata-rata kuburan di Dungkek dan pulau Sepudi adalah mengarah selatan dan menghadap ke laut dan memunggungi perbukitan, sedangkan gundukan tanah kuburan yang dibentuk seperti lunas perahu seolah-olah menggambarkan perahu dari lautan yang mendarat. Arsitektur tidak hanya dibatasi pada fungsi kegunaan. Ia memiliki fungsi multiguna dan bisa memiliki beberapa dimensi makna²⁶. Dengan begitu, arsitektur kuburan tidak bisa dilihat hanya sebagai bangunan untuk mengubur, banyak makna yang tersirat di dalam kuburan itu. Makna kuburan berbentuk perahu di Dungkek dan pulau Sepudi juga bisa memiliki banyak makna, tidak hanya satu makna saja. Dalam memaknai bentuk kuburan di Dungkek dan pulau Sepudi, dari hasil wawancara dirasakan amat minim sekali informasi yang bisa digali mengapa ada bentuk seperti itu. Geertz mengatakan :” Analisis kebudayaan adalah (atau seharusnya) menerka makna-makna, menaksir terkaan-terkaan itu, dan menarik kesimpulan-kesimpulan eksplanatoris dari terkaan-terkaan yang lebih baik, bukannya menemukan Benua Makna dan memetakan pemandangannya yang tak berwujud itu”²⁷. Bisa dimaknai secara homophone²⁸ atau

²⁶ Winfried North, *Of Semiotics*, hal.436, 1995, Indiana : Indiana university press.

²⁷ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, hal.25, 1992, Yogyakarta : Penerbit Kanisius

²⁸ Orang Tionghoa sering menggunakan homophone untuk memaknai symbol atau tanda yang ada, misalnya di peranakan Tionghoa mengartikan buah pepaya yang ditabukan sebagai persembahan

fungsional, dimana kata *chuan* 船 perahu memiliki bunyi yang sama dengan *chuan* 傳 yang berarti pewaris, penerus. Tapi pemaknaan bentuk perahu itu sangat tidak terkait dengan homophone *chuan* 傳 sebagai pewaris jika diterapkan pada bentuk kubur di Dungkek dan pulau Sapudi dan pada umumnya mayoritas bentuk kuburan Tionghoa itu adalah bulat.

Kemungkinan lain dari terjadinya perubahan bentuk makam ini mungkin juga disebabkan suasana kontekstual politik saat itu, oleh rasa ketakutan, atau mungkin juga kegamangan identitas etnis pribadi.

A. Faktor Ketakutan

Madura yang tenang ternyata menyimpan permasalahan sosial terutama antara penduduk Madura dengan orang Tionghoa, hal ini disebabkan oleh pola ekonomi tidak sehat yang diterapkan oleh pemerintah colonial Belanda. Kuntowijoyo menulis : “ Pedagang-pedagang Cina hadir sebagai pemegang monopoli opium dan pegadaian, pajak-pajak pemotongan dan penjualan lembu dan babi serta sarang burung (di Sumenep dan Pamekasan) ”²⁹, belum lagi beberapa orang Tionghoa yang menjadi rentenir dan menjadi permasalahan yang cukup memusingkan colonial Belanda terutama saat yang dihutangi itu adalah kaum bangsawan dan *barisan*³⁰. Pada bulan Juni 1913, SI Sapudi³¹ memulai propaganda menentang Cina dan memboikot aktivitas-aktivitas perdagangan mereka³² yang lebih disebabkan masalah persaingan perdagangan. Kasus kejadian anti Tionghoa yang besar merebak meluas pada masa awal pendudukan Jepang dan perang kemerdekaan (1941-1947) dan menjadi salah satu masa paling kelam bagi masyarakat Tionghoa yang dapat dibaca pada buku “Indonesia dalam Api dan Bara” karya Tjamboek Berdoeri (Kwee Thiam Tjing) yang diterbitkan ulang atas anjuran Benedict Anderson, hal ini bisa disebabkan adanya kekosongan kekuasaan dan tidak adanya keamanan di beberapa tempat terutama saat perang kemerdekaan, tidak aman bagi masyarakat Tionghoa dan pengungsian baik

dalam ritual mereka karena mengandung bunyi “payah” atau angka empat si 四 yang memiliki kesamaan bunyi dengan mati 死.

²⁹ Kuntowijoyo, Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940, hal.158, 2002, Jogjakarta : Matabangsa

³⁰ Lih. Kuntowijoyo hal. 234-235

³¹ Sarekat Islam cabang pulau Sapudi yang didirikan oleh Pak Bidri alias Abubakar dari Desa Jambuwir dan seorang Arab, Sekh Subidi dari desa Gayam. Lih. Kuntowijoyo hal.477

³² Ibid hal.477.

secara paksa maupun sukarela terjadi, ketakutan melanda masyarakat Tionghoa³³. Kedudukan politik etnis Tionghoa yang demikian lemahnya menjadikannya sasaran empuk dalam setiap tindak kekerasan³⁴. Berita kejadian itu pasti menyebar luas terutama karena jaringan Tionghoa yang terbentuk, baik dari jaringan ekonomi, sub etnis³⁵ maupun jaringan melalui pendidikan³⁶ dan organisasi seperti laporan dari Chung Hoa Tsung Hui Batavia (巴城中華總會)³⁷ dan kejadian itu tidak hanya terjadi di pulau Jawa saja tapi juga mencapai pulau Madura³⁸. Masa-masa sulit ini terulang kembali setelah kejadian G30S/PKI.

B. Permasalahan Identitas

Walau mereka sudah bergenerasi tinggal tetapi permasalahan identitas tetap ada sehingga ada istilah ‘peranakan’³⁹ dan tidak bisa menjadi ‘pribumi’. Konsep bangsa Indonesia yang kaku (rigid), yaitu, konsep pribumi, selalu menjadi rintangan besar untuk terintegrasinya orang Tionghoa, terutama yang peranakan, ke dalam wadah besar bangsa Indonesia⁴⁰. Ditambah pula oleh kejadian PP 10 dan pasca G30S/PKI yang membuat kerinduan akan eksistensi dan identitas sebagai Tionghoa bisa semakin menguat apalagi dengan keluarnya INPRES 14/ 1967 yang melarang orang Tionghoa melakukan kegiatan yang terkait dengan budaya mereka yang mana hal itu tidak pernah dilarang pada masa sebelumnya yang mana mencoba mencerabut orang Tionghoa dari identitas yang terkait dengan estetika kebudayaan. Masalah kerusuhan yang salah satunya adalah factor ekonomi hanya salah satu hal yang terkait dengan permasalahan identitas dan eksistensi sebagai Tionghoa. Masalah identitas di tempat baru mereka akan atau mengakar juga menjadi permasalahan, dikotomi non pribumi dan pribumi

³³ Lih. Twan Peck Yang, *Elite Bisnis Cina di Indonesia dan Masa Transisi Kemerdekaan 1940-1950*, hal.187-196, ed.2, 2005, Yogyakarta : Penerbit Niagara

³⁴ Benny G Soetiono, “Tionghoa dalam Pusaran Politik”, hal.611, 2003, Jakarta : Elkasa

³⁵ Orang Tionghoa di Indonesia pada umumnya adalah dari etnis Han dan plural, jadi sub etnis yang dimaksud adalah orang Tionghoa Hakka, Hokchia, Konghu dan sebagainya.

³⁶ Sekolah Tionghoa sudah ada di Madura sejak tahun 1887. Lihat Kuntowijoyo hal.194

³⁷ Chung Hua Tsung Hui Jakarta berdiri pada tanggal 26 bulan Desember tahun 1945 (Huang Kunzhang dan Li Xuemin, hal. 52). Laporan kasus tersebut dikompilasi oleh Chung Hua Tsong Hui dengan judul “Memorandum Outlining Acts of Violence and Inhumanity by Indonesian Bands on Innocent Chinese Before and After The Ducth Police Action Was Enforced On July 21 1947.

³⁸ Vihara Candi di Pamekasan termasuk yang dijarah, berdasarkan wawancara dengan bapak Kosala Mahinda tanggal 28 Juni 2013 jam 14:26

³⁹ Istilah peranakan digunakan oleh pemerintahan kolonial Belanda kemungkinan digunakan pada abad ke 19 untuk mengidentifikasi Tionghoa muslim. Lih: Zhuang Wubin, “ Chinese Muslim in Indonesia”, hal.96, 2011, Singapore : Select Publishing

⁴⁰ Leo Suryadinata, *Etnis Tionghoa dan Nasionalisme Indonesia Sebuah Bunga Rampai 1965-2008*, hal.187, 2010, Jakarta : Penerbit Buku Kompas

menjadi hal yang menyebabkan “kebingungan” eksistensi orang Tionghoa, apakah penerimaan dari masyarakat setempat itu bisa diterima secara utuh sebagai orang Tionghoa dan sebaliknya ? Pertanyaan ini akan berujung pada “Siapakah kami ? ” . Permasalahan identitas bagi orang Tionghoa tidak hanya dalam wujud pengakuan negara tapi juga terkait dengan pengakuan masyarakat sekitarnya. Mayoritas orang Tionghoa di Dungkek dan pulau Sapudi adalah pengusaha⁴¹, yang mana pada masa pemerintahan Hindia Belanda mendapatkan privilege tapi disisi lain menyimpan bara dalam sekam pada saat revolusi kemerdekaan, dimana ada pandangan bahwa masyarakat Tionghoa jauh lebih makmur dibandingkan masyarakat pribumi⁴². Masalah ras ini merupakan masalah yang besar dan PNI⁴³ sendiri memiliki gagasan-gagasan rasial⁴⁴. Sejak proklamasi, minoritas ini dianggap senantiasa menimbulkan “masalah”: Tetapi, “masalahnya” tidak selalu sama, mula-mula dianggap pro-Belanda dan antinasionalisme Indonesia, eksklusif dan kerjanya hanya mencari keuntungan, kemudian dianggap unsur komunis atau simpatisan komunis⁴⁵.

Kejadian-kejadian seperti itu membuat sebagian orang Tionghoa merasa bingung akan status mereka itu sendiri, walau tidak dapat dipungkiri sistem segregasi yang dilakukan oleh kolonial Belanda. Masyarakat kolonial membeda-bedakan penduduk Indonesia berdasarkan ras/suku bangsa, dan pemikiran kaum nasionalis Indonesia telah banyak dipengaruhi oleh cara berpikir kolonialis Belanda itu sehingga mengakibatkan terpisahnya peranan Tionghoa dari pergerakan nasional Indonesia⁴⁶.

⁴¹ Pengusaha dalam hal ini bukan berarti pengusaha yang memiliki modal kuat, mereka pada umumnya adalah pedagang perantara.

⁴² Pendekatan Liem Koen Hian dan Hatta terkait masalah kemakmuran dan ras, memiliki signifikansi praktis yang sangat besar. Jika Liem Koen Hian mendefinisikan secara berlebihan unsur kelas di masyarakat Cina dan Indonesia, Hatta terlalu menekankan korelasi antara ras dan apa yang kemudian ia sebut ‘kelas’. Kedua pendekatan ini sama sekali berlawanan. (Twan Peck Yang : 169)

⁴³ PNI (Partai Nasional Indonesia atau Perserikatan Nasional Indonesia) adalah partai politik tertua di Indonesia, didirikan pada 4 Juli 1927, dengan para pendirinya adalah : Dr.Cipto Mangunkusumo, Mr.Sartono, Mr.Iskhaq Tjokrohadisoerjo, Mr Soenarjo.

⁴⁴ Lih.Leo Suryadinata, Etnis Tionghoa dan Nasionalisme Indonesia Sebuah Bunga Rampai 1965-2008, hal.129-130, 2010, Jakarta : Penerbit Buku Kompas

⁴⁵ Ibid hal.184

⁴⁶ Ibid hal.211

KESIMPULAN

Untuk tahu “siapa kami” maka harus “mengetahui diri”. “Mengetahui diri” kata Comte, “adalah mengetahui sejarah”⁴⁷. Bentuk perahu adalah suatu upaya mengetahui sejarah orang Tionghoa di Dungkek maupun pulau Sapudi yang melambangkan kedatangan mereka dari suatu tempat yang jauh, melintasi lautan dan mendarat di tempat yang baru. Pengharapan mereka akan tempat yang baru itu agar bisa diterima sebagai bagian dari penduduk setempat tapi karena adanya berbagai kerusuhan dan tekanan-tekanan yang “tampak” maupun “tidak tampak”, baik karena permasalahan sosial, budaya maupun ekonomi sehingga mereka “dipaksa” ingat bahwa mereka adalah pendatang dari lautan sebrang yang mendarat dengan perahu. Dengan cara membekukan moment kuburan yang berbentuk perahu yang mendarat. Dan semua kuburan itu arah papan nisannya menghadap laut, sesuai asas fengshui yang berpatokan pada gunung dan air. Tapi tidak selalu harus terkait dengan fengshui karena banyak kuburan yang dibuat oleh Tionghoa Muslim maupun Kristen di Dungkek dan pulau Sapudi itu nisannya menghadap ke laut, sehingga bisa dikatakan seolah-olah memandang laut sebagai asal mereka datang.

Ucapan terimakasih : pada team peneliti dari UKM Maranatha Bandung dan juga UKM Petra Surabaya, untuk melakukan penelitian lapangan dan pembuatan film documenter Tionghoa Muslim di Dungkek, dukungan Confucius Institute, Yayasan Dana Sosial Priangan Bandung yang meminjamkan peralatan, bapak Sugiri Kusteja, bapak Krismanto Kusbiantoro, bapak Aristarchus Kuntjara, bapak Stephanus Djunatan, bapak Erandaru Srisanto, bapak Herri, ibu Evi Muljani, ibu Damayanti, bapak H.Gaffar, bapak H.Dedeh, bapak Eddy Setiawan, bapak Lintu Tulistyantoro dan masih banyak nama lainnya yang tidak dapat disebutkan satu persatu.

⁴⁷ Ernst Cassirer hal.99

Daftar Pustaka :

- Cassier, Ernst, "Manusia dan Kebudayaan : Sebuah Esei Tentang Manusia", 1987, Jakarta : PT Gramedia
- Chen Huawen 陳華文, "Sejarah Penguburan" (喪葬史), 1999, Shanghai : Shanghai Wenyi Chubanshe 上海文藝出版社
- Geertz, Clifford Geertz, "Tafsir Kebudayaan", 1992, Yogyakarta : Penerbit Kanisius
- Huang Kunzhang dan Li Xuemin 黃昆章 李學民, "Sejarah Huakiao Indonesia" (印
尼華僑史), 2007, Guang Zhou : Penerbit Pendidikan Tinggi Guangdong 廣東高等教
育出版社
- Kuntowijoyo, "Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940",
2002, Jogjakarta : Matabangsa
- North, Winfried, "Of Semiotics", 1995, Indiana : Indiana university press
- Raffles, Thomas Stamford, "The History of Java", 2008, Yogyakarta : Penerbit Narasi
- Soetiono, G Benny, "Tionghoa dalam Pusaran Politik", 2003, Jakarta : Elkasa
- Suryadinata, Leo, "Etnis Tionghoa dan Nasionalisme Indonesia Sebuah Bunga
Rampai 1965-2008", 2010, Jakarta : Penerbit Buku Kompas
- Twan Peck Yang, Elite Bisnis Cina di Indonesia dan Masa Transisi Kemerdekaan
1940-1950, ed.2, 2005, Yogyakarta : Penerbit Niagara
- Zhuang Wubin, "Chinese Muslim in Indonesia", 2011, Singapore : Select Publishing

WAYANG CINA DI JAWA SEBAGAI WUJUD IDENTITAS BUDAYA ETNIS TIONGHOA DI JAWA¹

Dwi Woro Retno Mastuti²

Kedatangan Orang-orang Tionghoa di Indonesia

Etnik Tionghoa di Jawa berasal dari Provinsi Hokkian (Fujian) di Cina Selatan. Orang lokal alias pribumi melihat mereka sebagai orang asing. Artinya mereka pendatang baru dan berasal dari ras yang berbeda, juga memeluk agama lain. Gelombang imigrasi etnik Tionghoa ke pulau Jawa ini terjadi sejak abad ke-17 hingga akhir abad ke-19. Para imigran tersebut umumnya adalah pedagang, tukang atau pengrajin, dan sejumlah kecil petani. Di masa Dinasti Mancu (Qing,), orang Tionghoa yang berdagang dan merantau ke Jawa, tidak diperbolehkan kembali ke negeri China. Lama-kelamaan mereka bermukim dan menikah dengan masyarakat setempat, yang kemudian disebut peranakan.

Di zaman Dinasti Ming (1368 – 1643) adalah zaman keemasan Tiongkok. Tidak saja kesatuan negeri Tiongkok, tetapi juga penyatuan kekuatan. Usaha pertanian dan kerajinan maju pesat. Berbagai produksi seperti kain sutera, keramik dan besi banyak diperdagangkan ke seluruh dunia. Barang-barang tersebut ditukar dengan kebutuhan negeri Tiongkok seperti rempah-rempah, wangi-wangian, permata, manik-manik, dan lain-lain.

Sebagai seorang pedagang, mereka datang ke Asia Tenggara sekitar abad ke-11. Umumnya, sebagai pedagang mereka tidak menetap untuk jangka waktu yang lama.

¹ Makalah ini disajikan pada Konferensi Internasional Center For Chinese-Indonesian Studies, Semarang 14 – 16 November 2013 diselenggarakan oleh Universitas Petra Surabaya, Universitas Soegija Pranata, Universitas Maranatha Bandung.

² Pengajar Program Studi Jawa, FIB UI dan Dewan Pakar Aspertina (Asosiasi Peranakan Tionghoa Indonesia). Email: hwanlehwa@gmail.com

Sampai saat ini belum diketahui secara pasti bagaimana mereka menjadi penduduk tetap di Indonesia. Ada dua faktor penting yang mendorong kaum Tionghoa merantau ke Hindia Belanda, yaitu alasan ekonomi dan penduduk. Sebagai perantau (*huaqiao*) mereka memerlukan tempat tinggal yang baru mengingat pada akhir abad ke-19 China mengalami ledakan penduduk, sehingga menimbulkan banyak kerusuhan, peningkatan kemiskinan dan keresahan sosial. Situasi tersebut diperburuk dengan terjadinya bencana alam seperti wabah penyakit, banjir, kekeringan yang membuat rakyat makin sengsara (Houn dalam Dahana, 2000: 55).

Kondisi tersebut memperparah kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat China pada waktu itu. Migrasi besar-besaran telah dimulai sejak awal abad ke-19, Kekaisaran China berada dalam proses kehancuran karena campur-tangan imperialis Barat (Wang Gung Wu dalam Dahana, 2000: 56). Akibat kekecewaan masyarakat terhadap kemelaratan dan kekacauan yang melanda negerinya, banyak di antara mereka yang mengadu untung ke luar negeri. Saat itu, penduduk di wilayah Asia Tenggara masih sedikit, namun memiliki kekayaan alam dan prospek ekonomi yang lebih baik.

Pulau Jawa adalah salah satu wilayah tujuan kaum perantau dari negeri China. Mereka mendarat dan kemudian tinggal di kota-kota sepanjang pantai Utara pulau Jawa, seperti Lasem, Tuban, Semarang, Pekalongan, Cirebon. Berbagai catatan sejarah yang ditulis oleh para ahli sejarah mencatat bahwa kedatangan orang China ke pulau Jawa telah dimulai sejak abad ke-5. Seorang pendeta Tiongkok bernama Fa Hien (399 - 414) dalam perjalanan ke India sempat singgah ke Jawa. Pendeta I – Tsing pada tahun 671 singgah di kerajaan Sriwijaya. Para pendeta tersebut mempunyai misi untuk menyebarkan agama Buddha.

Masyarakat Tionghoa di Indonesia terdiri suku Hakka dan Hokkian. Suku Hakka atau Khek lebih banyak tinggal di pulau Sumatra dan Kalimantan. Sementara di pulau

Jawa, suku Hokkian lebih dominan. Provinsialisme, perbedaan bahasa dan budaya di kalangan mereka masih sangat besar. Wilayah Indonesia yang terdiri dari kepulauan, memungkinkan mereka untuk hidup berkelompok sesuai dengan asal kedaerahan dan kebudayaannya. Sun Yat-sen dalam Dahana menyatakan bahwa negeri dan bangsa China yang didasarkan pada sistem kekerabatan, desa dan lokasi pemukiman tak bedanya dengan ‘segenggam pasir’ yang kalau dilepas akan tercerai berai (Dahana, 2000: 57).

Sebelum akhir abad ke-19, masyarakat China yang datang ke Indonesia didominasi oleh kaum pria karena mereka meninggalkan keluarga untuk merantau. Di tempatnya yang baru, mereka menikah dengan wanita setempat dan menyebabkan terjadinya percampuran antara kebudayaan China dan kebudayaan local. Mereka berbicara bahasa Melayu atau bahasa daerah setempat dan telah lupa akan bahasa mereka sendiri. Akan tetapi, kendala budaya, ekonomi, lingkungan hidup, dan religi, menyebabkan mereka masih terpisah dengan masyarakat local (Suryadinata dalam Dahana, 2000: 57).

Golongan Peranakan dan *Totok* adalah golongan yang dapat digunakan untuk mengenal masyarakat Tionghoa di Indonesia. Tionghoa Peranakan adalah golongan masyarakat Tionghoa yang datang sebelum abad ke-19. Mereka (kaum prianya) menikah dengan perempuan local, berbahasa daerah setempat, dan tidak lagi berbahasa China. Tionghoa Totok adalah orang-orang Tionghoa yang datang ke Indonesia lebih kemudian.

Lebih jauh lagi Paulus Hariyono (2006: 22) menjelaskan bahwa ada tiga ciri hasil perkawinan orang Tionghoa di Jawa. **Pertama**, orang Tionghoa yang menikah dengan penduduk setempat sampai tiga generasi atau lebih dan kemudian hilang ciri khas kebudayaan dan ciri fisiknya sebagai orang China, sehingga ciri fisik lokal (pribumi)

lebih dominan. Secara sosio-kultural mereka sudah dianggap pribumi. Ciri **kedua**, orang Tionghoa yang keturunannya menikah dengan penduduk setempat atau orang Barat. Keturunan mereka menikah dengan orang Tionghoa lagi, sehingga ciri kebudayaan dan fisik sebagai orang Tionghoa dan pribumi sama-sama tampak. Keturunan mereka disebut sebagai orang Tionghoa Peranakan. **Ketiga**, keturunan orang Tionghoa kawin dengan sesama orang Tionghoa tanpa terpengaruh darah bangsa lain. Golongan ini umumnya datang dari daratan China pada pertengahan atau akhir abad ke-19. Kebanyakan diantara mereka masih dapat mempertahankan kemurnian darah Chinanya dan biasa disebut Totok.

Akulturası Budaya Tionghoa – Jawa

Proses akulturası yang berlangsung lama telah menciptakan budaya baru yang berbeda dengan budaya asal dari masing-masing masyarakat yang berinteraksi tersebut. Akulturası adalah budaya baru itu berkembang dengan perpaduan yang unik. Dua etnis yang bergabung tersebut masih menampilkan tanda yang dapat ditelusuri jejaknya bahwa itu adalah bentuk yang berasal dari dua budaya asal. Sebagai contoh, Wayang Potehi dan Wayang Kulit Cina-Jawa. Wayang Potehi merupakan bagian dari kegiatan ritual persembahan (kaul) masyarakat Tionghoa kepada para dewa dan leluhur. Wayang Kulit Cina-Jawa diciptakan oleh Gan Thwan Sing (1895 – 1967) dengan memadukan budaya Tionghoa dan Jawa. Cerita yang disampaikan adalah kisah yang berasal dari para pahlawan yang berasal dari leluhur mereka. Mereka merasa nyaman karena identitas budaya tanah leluhur masih dapat mereka tampilkan.

Perubahan merupakan karakteristik semua kebudayaan memasuki era baru. Akan tetapi tingkat dan arah perubahannya sangat berbeda-beda menurut kebudayaan dan waktunya. Perubahan tersebut tergantung kepada fleksibilitas faktor-faktor yang

mendukung dan menyetujui sesuai dengan kebutuhan. Yang paling penting adalah tingkat kecocokan antara unsur-unsur baru dan matriks kebudayaan yang ada.

Perubahan kebudayaan dapat berlangsung secara lambat, memakan waktu yang lama, atau dapat cepat dan relatif singkat. Akulturasi adalah salah satu proses perubahan yang sering terjadi di dalam kebudayaan.³ Proses akulturasi terjadi bila kelompok-kelompok individu yang memiliki kebudayaan yang berbeda saling berhubungan secara langsung secara intensif, dengan timbulnya perubahan-perubahan besar pada pola kebudayaan dari salah satu atau kedua kebudayaan yang bersangkutan.

Terbentuknya Wayang Potehi yang berasal dari Cina Selatan dan wayang kulit Cina-Jawa⁴ di Jawa merupakan bagian dari proses akulturasi produk budaya masyarakat Tionghoa di Jawa. Perpaduan unsur-unsur Cina dan Jawa hadir dalam kedua produk budaya tadi. Tulisan ini tidak akan membahas rincian perbedaan antara Wayang Potehi dan Wayang Kulit Cina-Jawa di Jawa. Masih diperlukan penelitian lebih lanjut untuk mendalami hal tersebut. Uraian mengenai wayang potehi dan wayang kulit Cina-Jawa dapat diikuti sebagai berikut.

³ Perubahan kebudayaan lainnya berupa penemuan-penemuan (*invention*), difusi, hilangnya unsur kebudayaan. *Invention* mengacu pada penemuan cara kerja, alat, atau prinsip baru seseorang individu. (William A. Haviland, terj. R.G. Soekadijo, 1988: 253 -263). Difusi adalah soal tiru-meniru. Penemunya adalah yang memasukkan unsur kebudayaan baru dari masyarakat lain. Hilangnya unsur kebudayaan terjadi karena sering terjadinya perubahan dalam pemikiran baru sehingga terjadilah penemuan baru. ⁴

⁴ Kedua wayang ini berasal dari Cina Selatan.

Wayang Potehi⁵

Potehi, dalam lafal Hokkian, berasal dari kata *poo* 布 ‘kain’, *tay* 袋 ‘kantong’, dan *hie* 戲 ‘wayang’ yang kemudian disebut sebagai boneka kantong dan kemudian lebih terkenal dengan nama Wayang Potehi. Terkadang Potehi disebut juga *bu dai* 布袋 *xi* 戏 *pi* 皮 *ying* 影. Potehi menurut salah seorang dalang dari Kediri, yaitu Ki Bejo alias Ong Eng Teng, bermakna *mok* ‘kayu’, *do* ‘kepala’, *so* ‘tangan’, *tay-hi* ‘permainan’ (*mù* 木 ‘kayu’, *tou* 头 ‘kepala’, *shou* 手 ‘tangan’).



Wayang Potehi Koleksi Klenteng Hong San Kiong di Gudo (JawaTimur).

Wayang Potehi adalah pertunjukan boneka tiga dimensi yang terdiri dari bahan kayu untuk kepala, kaki dan tangan. Selain itu, kain berupa kantong menjadi bentuk badannya. Selanjutnya, kantong bagian badan tersebut diberi busana sesuai dengan karakter tokoh. Secara umum, asal-usul wayang Potehi berawal dari lima orang narapidana pada masa Dinasti Tang (617-918) yang mendapat hukuman mati. Sambil menunggu hari eksekusi, mereka mengisi waktu dengan memainkan sepotong kain berbentuk empat persegi panjang. Salah satu ujung kain tersebut diikat menyerupai kepala orang. Dengan memasukkan telunjuk ke ikatan tersebut, mereka

⁵ Penelitian Wayang Potehi telah saya lakukan sejak tahun 2002. Hasil penelitian mengenai *Katalog Wayang Potehi dan Wayang Kulit Cina-Jawa Yogyakarta* dapat dibaca dalam Laporan Penelitian (Dwi Woro Retno Mastuti dan Tim, 2009). Selanjutnya pada tahun 2012 dilakukan penelitian Wayang Potehi dalam rangka penulisan buku *Wayang Potehi di Gudo*. Ketika makalah ini ditulis, buku yang dimaksud sedang dalam persiapan penerbitan.

menggerakkannya sesuai dengan tokoh-tokoh yang diperankan. Gerakan boneka kain tersebut diiringi musik dari alat-alat makan dan masak yang ada di dekat mereka. Pertunjukan ini terdengar oleh raja, yang kemudian membebaskan mereka, karena jasanya menciptakan jenis kesenian tersebut.

Wayang Potehi merupakan representasi mini dari Opera Peking. Sejak abad ke-17, wayang ini telah menyebar ke wilayah Timur Tiongkok dan Asia Tenggara, termasuk Taiwan, Hongkong, dan Jawa. Karakter wajah Wayang Potehi menunjukkan representasi tersebut. Pulasan warna-warna merah atau hitam bercampur hijau, kuning, dalam bentuk-bentuk khusus menandai bahwa warna itu menggambarkan karakter wajah tokoh-tokoh jendral dan panglima yang siap perang. Keunikan tata rias wajah pada setiap wajah memiliki arti yang berbeda. Rias wajah karakter Opera Peking disebut *Lianpu*, dibagi menjadi empat macam, yaitu, *Sheng* (pemain laki-laki), *Dan* (pemain wanita), *Jing* (aktor dengan rias wajah), *Chou* (badut).

Pertunjukan Wayang Potehi

Sebagai wayang para dewa yang selalu digelar di klenteng. Durasi pertunjukan Wayang Potehi di klenteng berlangsung selama 2 jam. Pertunjukan wayang Potehi di klenteng dimainkan dua - tiga kali dalam sehari, yaitu pagi, sore, dan malam hari. Selain itu, Wayang Potehi sebagai bentuk ritual ini, bisa digelar selama 1 hingga 30 hari sesuai dengan jumlah dana yang berhasil dihimpun oleh panitia dari para umat Konghucu yang ingin menggelar 'kaul'.

Pergelaran Wayang Potehi diawali dengan musik pembuka, yang disebut *lauw tay*. Kemudian dilanjutkan dengan pembakaran kertas *Kim Chua* (berwarna kuning dengan tulisan merah) oleh dalang yang bertujuan mohon berkah kepada Tuhan.⁶ Pada

⁶ Kertas *Kim Chua* warna perak untuk leluhur.

pembukaan ini, dalang menjelaskan tujuan dari pertunjukan wayang Potehi. Bagi umat Konghucu yang berniat melakukan kaul, maka ia akan mengambil salah satu empat tokoh dewa potehi, seperti Siau-w Tong Tju (Dewa Keturunan), Hwa Hap Lo Djien (Dewa Jodoh), Djai San Ja (Dewa Rejeki), Lan Gek Siang Ong (Dewa Panjang Umur).⁷ Umat Konghucu yang berniat kaul akan mengambil tokoh dewa yang sudah disiapkan oleh dalang dan membawanya ke dalam klenteng untuk berdoa. Setelah berdoa, tokoh dewa dibawa kembali ke dalang potehi, sambil membawa sesaji dan air putih. Dalang akan membacakan doa kepada dewa untuk mohon keberkahan dari para umat yang kaul.

Wayang Potehi pun dimulai dengan monolog tokoh pembuka untuk mengisahkan lakon/cerita yang kemarin dan sekarang. Doa pembukaan pertunjukan Wayang Potehi adalah */Jiao jiao ha san way/ sian hwa man ti khay/ hok lok tjai tju siu/ hui hapcong sian lay* (dengan diam kami turun dari gunung/ bunga nan segar berkembang di bumi/ memberikan berkah, keberuntungan, dan umur panjang/ para dewa datang dan duduk bersama di situ). Usai bercerita, dalang pun segera memainkan boneka-boneka Potehi dalam dialog antar tokoh yang dimainkan saat itu. Dialog tersebut bisa diselingi adegan perang, cinta, dan sebagainya. Durasi pertunjukan Wayang Potehi di klenteng berlangsung selama 2 jam. Pertunjukan wayang Potehi di klenteng dimainkan dua - tiga kali dalam sehari, yaitu pagi, sore, dan malam hari. Pada saat penutupan pertunjukan, dalang akan menyampaikan salam perpisahan dan pesan untuk bertemu lagi pada keesokan harinya.

Selanjutnya, dalang akan membacakan doa ritual dan ucapan puji syukur kepada dewa-dewa untuk kesejahteraan, kesehatan, kelancaran usaha para umat. Doa yang

⁷ Dalam suatu kesempatan menonton Wayang Potehi di Klenteng Sukabumi, dengan dalang Thio Tiong Gie, disebutkanlah nama-nama empat dewa utama. Mereka adalah Bie Tjo (dewa panjang umur), Gong Kiem Liong (dewa terkaya), Tjho Kok Kioe (dewa pangkat), dan Tjhai Tjoe (anak pintar). Jika disingkat keempat dewa tersebut mendapat julukan Hok Lok Sioe Tjwan (panjang umur, murah rezeki, pangkat/derajat, keturunan).

dimaksud adalah */Luan si luan-luan ing yong diauw/ tecu sing – sim kiu cok hok/ eng hwa hu kwie thian te kiuw/ sekwie beng gwat I lankan/* (Rezeki bersama dipikul. Hamba bersungguh hati mengajukan permohonan rezeki. Kemewahan diharapkan seluruh dunia. Di dalam satu tahun semua terkabulkan.

Saat ini, Wayang Potehi tidak hanya digelar di dalam klenteng, tetapi sudah dapat ditonton di luar klenteng, seperti di mal dan festival budaya, khususnya wayang. Dalangnya pun sudah menyesuaikan diri dengan perubahan tersebut. Seperti halnya pertunjukan wayang kulit/golek, Wayang Potehi juga berfungsi sebagai tontonan dan tuntunan. Sebagai tontonan, ia tidak hanya dihadirkan untuk para dewa, tetapi juga sebagai tontonan seni yang menghibur, dan mengandung nilai-nilai ajaran moral.

Cerita Sie Jin Kwi adalah lakon/cerita yang paling digemari masyarakat. Kisah Sie Jin Kwi ini disampaikan secara berseri atau bersambung tergantung jadwal yang disepakati antara dalang dengan pihak pengurus klenteng. Jika pertunjukan wayang Potehi hanya berlangsung 3 hari, itu artinya hanya sedikit umat yang melaksanakan kaul. Sebaliknya, jika pertunjukan berlangsung hingga 30 hari, berarti jumlah umat atau dana yang terkumpul cukup banyak. Selama pertunjukan tersebut, dalang bersama para pemusik, tidur di ruangan yang sudah disediakan oleh pihak pengurus klenteng.



Pertunjukan Wayang Potehi

Suluk yang dibacakan selama pertunjukan berlangsung menggunakan bahasa Hokkian yang sudah diturunkan dari generasi ke generasi. Bahasa Hokkian yang digunakan dalam pembacaan suluk, sukar dimengerti oleh mereka para penutur

Hokkian yang sekarang masih berkomunikasi dengan bahasa. Hal ini bisa dimengerti karena para dalang orang Jawa tersebut hanya menghafalkan doa/suluk tersebut tanpa mempelajari penulisan aksara Mandarinnya. Penghafalan tersebut dituturkan secara lisan dan turun-menurun. Hingga bentuknya yang sekarang, suluk/doa tersebut telah mengalami banyak pergeseran dari kata-kata aslinya.

Alat Musik Wayang Potehi

Alat musik Wayang Potehi terdiri atas gembreng besar Ø 25 cm (*toa loo*), simbal Ø 15 cm disebut *siauw loo*, kayu kotak berlubang (*piak ko*), suling (*bien siauw*), gendang (*tong ko*), slompret (*thua jwee*), rebab kecil (*hian na*), sejenis rebab (*erhu*), sejenis rebab kecil (*cinghu*), gitar senar tiga (*sansian*). *Piak Ko* berbentuk silinder sepanjang 5 sentimeter, mirip kentongan kecil penjual bakmi, yang jika dipukul akan mengeluarkan bunyi "trok"- "trok".



Alat Musik Wayang Potehi

Dalang

Jumlah dalang wayang Potehi saat ini adalah 15 orang, yang terdiri dari orang Jawa dan Peranakan. Dalang tertua adalah Thio Tiong Gie (Teguh Chandra, 81 tahun) dan Oei Tjiang Hwat (Bambang Sutrisno, 75 tahun) dari Semarang. Para dalang orang Jawa tadi berasal dari daerah Jawa Timur, seperti Gudo, Sidoarjo, Blitar, Kediri, Tulungagung. Dalang-dalang tersebut antara lain Toni Harsono (Tok Hok Lay, 43 tahun), Ki Sesomo (68 tahun), Sugiyo Waluyo (Subur, 53 tahun), Mujiono (55 tahun).

Panggung

Panggung Wayang Potehi disebut *pay low* berukuran 130 x 105 cm. Merah adalah warna panggung Wayang Potehi yang melambangkan kebahagiaan. Ada dua macam panggung wayang Potehi. Ada 2 jenis panggung Wayang Potehi. Yaitu panggung permanen yang ada di klenteng berbentuk rumah panggung seluas +/- 16 m² dan panggung bongkar pasang untuk di gunakan di dalam ruangan berukuran 130 x 105 x 75 cm. Umumnya, jika panggung tersebut dibangun secara permanen di klenteng, maka panggung tersebut berukuran 4 x 4 m². Bentuknya seperti rumah kecil. Dilengkapi dengan atap, pintu dan jendela. Posisinya menghadap ke dalam klenteng. Sebuah panggung yang baru digunakan pertama kalinya dilengkapi dengan altar panggung tambahan berupa meja kecil untuk meletakkan sesaji *sam seng* 'tiga macam binatang' yang terdiri dari tiga unsur binatang, yaitu binatang air (ikan), binatang udara (ayam), binatang darat (babi).

Wayang Kulit Cina – Jawa

Wayang ini diciptakan oleh Gan Thwan Sing (1895 – 1967) di Yogyakarta. Sejauh ini, hanya ada 2 (set) wayang kulit Tionghoa-Jawa di dunia. Satu set disimpan di Museum Sonobudoyo Yogyakarta. Wayang di Yogyakarta mengisahkan kisah *Sie Jin Kwi Ceng Tang*. Satu set lagi disimpan di Überlingen (Bodensee, Jerman), milik Dr. Walter Angst, yang merupakan wayang untuk mengisahkan *Sie Jin Kwi Ceng See*. Pada gunung Überlingen tertulis “Dibuat oleh Gan Thwan Sing, 1925, Yogyakarta”. Kedua wayang tersebut awalnya merupakan milik *Chineesch Instituut Yogyakarta*. Satu set koleksi Jerman, dibawa atau dibeli oleh Dr. F. Seltmann pada sekitar awal tahun 1960-an ketika F. Seltmann berkunjung ke Yogyakarta. Setelah F. Seltmann meninggal tahun 1995, wayang tersebut dibeli oleh Dr. Walter Angst.⁸ Katalog sederhana wayang kulit Cina – Jawa koleksi Walter Angst telah disusun pada tahun 2008.⁹ Seltmann dalam tulisannya (1976) mengatakan bahwa Gan Thwan Sing adalah seorang jenius yang berhasil menciptakan sebuah maha karya berupa wayang kulit Cina-Jawa.¹⁰ Selanjutnya, Bambang Soelarto dan Ilmi Albiladiyah dalam bukunya (1980/1981) menguraikan wayang kulit Cina-Jawa koleksi Museum Sonobudoyo Yogyakarta hasil wawancara dengan anak tunggal Gan Thwan Sing bernama Gani Lukito.¹¹

⁸ Wawancara dengan Ny. Tamara Seltmann di Stuttgart tahun 2004.

⁹ Baca Laporan Penelitian Deskripsi Wayang Kulit Cina – Jawa Koleksi Dr. Walter Angst di Überlingen (Bodensee, Jerman. (Dwi Woro Retno Mastuti, DAAD, 2008)

¹⁰ Baca tulisan Dr. F. Seltmann dalam majalah RIMA (1976)

¹¹ Baca Wayang Kulit Cina – Jawa Yogyakarta (1980/1981).



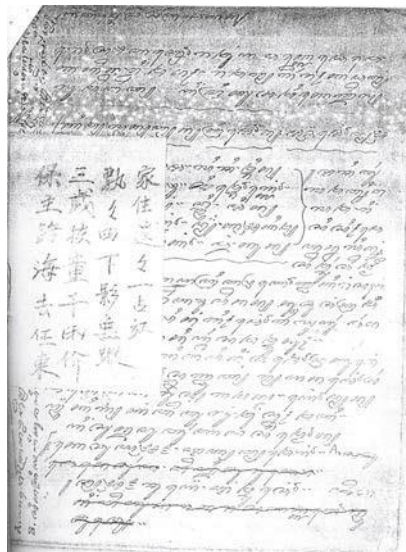
Dr. Walter Angst, Überlingen, Jerman



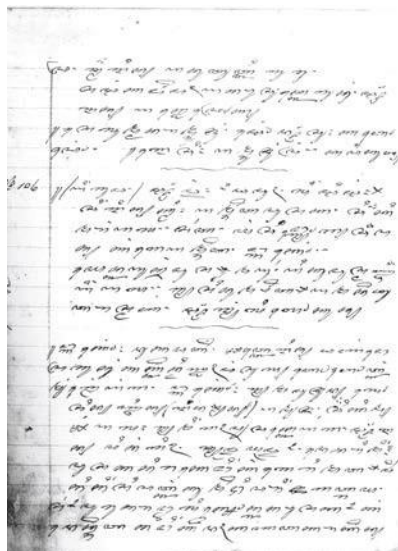
Rumah Dr. Walter Angst, Überlingen, Jerman

Belum banyak hal yang bisa dibicarakan dari wayang ini. Kecuali bahwa pola pertunjukan wayangnya menggunakan pola pertunjukan wayang kulit purwa Jawa. Bahasa pengantarnya bahasa Jawa, lengkap dengan tembang dan gendingnya. Di Perpustakaan Berlin terdapat 39 naskah lakon wayang kulit Cina-Jawa, ditulis dalam bahasa/aksara Jawa.¹²

¹² Penelitian mengenai naskah lakon wayang kulit Cina-Jawa sudah saya kerjakan sejak tahun 2004 – 2008 atas bantuan DAAD. Alih-aksara naskah-naskah tersebut belum sepenuhnya dilakukan. Beberapa naskah lakon berjudul Hwan Thong sudah dialihaksarakan dari aksara Jawa ke Latin.



aksara rekan Jawa-Cina-
Sumber naskah Berlin
282.I.3. The Song Dyan Cu
282.I.3. The Wi
286.v.1. Se The Gi Su
284.III.1 Hwe Syo
284.III.2 Yo Hwe Lyong
WORD mastuti



Naskah Lakon Wayang Kulit Cina-Jawa Koleksi Staatsbibliothek zu Berlin
(Mikrofilm koleksi Woro Mastuti, 2004)

Penelitian lebih lanjut tentang Wayang Kulit Cina-Jawa ini masih terus dikerjakan. Pelan tapi pasti. Kesulitan yang dihadapi adalah keterbatasan nara sumber/informan dan referensi. Menantu Gan Thwan Sing, Ny Lie Kwi Nio (istri Gani Lukito) sedikit memberi keterangan tentang wayang ini. Beliau wafat tahun 2009.¹³

¹³ Keturunan Gan Thwan Sing hingga kini masih tinggal di Jogonegaran Yogyakarta.



Wayang Kulit Cina-Jawa Koleksi Museum Sonobudoyo
Yogyakarta (Foto koleksi Woro Mastuti, 2007)

Ringkasan Cerita Sie Jin Kwi

Sie Jin Kwi (*Xue Ren Gui*) merupakan mitos/legenda Tiongkok klasik yang dikenal sejak masa Dinasti Tang (618 – 907 M) hingga kini. Kisah *Sie Jin Kwi* terbagi dalam kisah *Sie Jin Kwi Ceng Tang* (berperang ke timur) dan *Sie Jin Kwi Ceng See* (berperang ke barat). Kisah ini banyak dimainkan dalam pertunjukan Wayang Potehi.

Sie Jin Kwi Ceng Tang. Kaisar Lie Sie Bin dari kerajaan Tong Tya bermimpi dikejar oleh seseorang yang menunggang kuda, berpakaian serbamerah, dan bermuka hijau dengan golok di tangannya. Untunglah, beliau ditolong oleh seorang penunggang kuda yang berpakaian serba putih. Mimpi itu ditafsirkan oleh penasihat kaisar, Cie Bo Kong, bahwa akan terjadi peperangan dan yang



Sie Jin Kwie

mampu mengatasi peperangan itu hanyalah orang yang memakai jubah putih, bernama Sie Jin Kwi.

Thio Su Kwi adalah salah seorang senapati perang yang memfitnah Sie Jin Kwi. Selama perang berlangsung, Thio Su Kwi hanya menempatkan Sie Jin Kwi di bagian

dapur. Ia tidak melaporkan keberadaan Sie Jin Kwi kepada Kaisar Li Si Bin. Jika dalam perang terjadi kekalahan/kesulitan, maka Thio Su Kwi akan memanggil Sie Jin Kwi untuk menyelesaikan seluruh perkara yang terjadi. Biasanya, Sie Jin Kwi yang memang sakti dan pandai menggunakan senjata akan memenangkan perang tersebut. Akan tetapi, di hadapan Kaisar Li Si Bin, Thio Su Kwi akan melaporkan bahwa anak dan menantunyalah yang telah berhasil mengalahkan musuh. Akhirnya perbuatan Thio Su Kwi diketahui oleh Kaisar, dan Thio Su Kwi pun dihukum mati. Sie Jin Kwi dijadikan raja muda di Ko Le Kok.

Sie Jin Kwi Ceng See. Hukuman mati yang dijatuhkan pada Thio Su Kwi telah menyakiti hati keluarganya. Thio Bie Jin merencanakan untuk balas dendam kepada Sie Jin Kwi, yakni dengan memfitnah telah memperkosa anak perempuan Lie Too Cong, Tan Cu. Kaisar Lie Sie Bin percaya dan memutuskan untuk memenjarakan Sie Jin Kwi dan dihukum mati. Hukuman mati tersebut dibatalkan karena Cie Bok Kong dan Ut Tie Kyong berhasil membujuk kaisar untuk membatalkan hukuman tersebut. Pada kesempatan itu, Sie Jin Kwi membuka semua kebusukan Lie Too Cong, Thio Bie Djin, dan Tio Djin. Raja pun menghukum mereka. Lie Too Cong dimasukkan ke dalam lonceng besar dan kemudian dibakar. Sie Jin Kwie pergi ke barat dan berperang dengan Souw Poo Tong.

Sementara itu, Sie Teng San, anak Sie Jin Kwi, yang telah terkena panah ayahnya, diselamatkan oleh Dewa Ong Say Loo Couw dan diajari ilmu silat dan perang. Ong Say Loo Couw menyuruh Sie Teng San untuk turun gunung membantu Kaisar Lie Sie Bin dan membantu orang tuanya yang sedang sakit. Sie Teng San terlebih dahulu berangkat ke Liong Bun Koan untuk menemui ibunya. Beserta Ibu dan adik perempuannya, mereka pergi ke kerajaan menemui Kaisar Lie Sie Bin. Selanjutnya, Sie Teng San berhasil menduduki Kay Pay Koan, Souw Yang Shia, dengan

mengalahkan Souw Poo Tong, yang melarikan diri. Raja merasa senang dan Sie Teng San kemudian dipertemukan dengan ayahnya. Peperangan kembali terjadi, dan Sie Teng San selalu memenangkan pertempuran. Hwan Le Hwa, putri pihak musuh, berpihak kepada Sie Jin Kwi dan menikah dengan Sie Teng San. Kesaktian Hwa Le Hwa yang tak tertandingi, membuatnya terpilih menjadi panglima perempuan yang bertugas menumpas musuh-musuh. Souw Poo Tong telah binasa, raja Hap Bie Kok dan serikatnya akhirnya takluk pada Tiongkok. Sie Teng San akhirnya diangkat menjadi Raja Muda Liang Liauw Ong.



Lie Sie Bin dan Hwan Le Hwa (Koleksi Walter Angst)

Identitas Budaya Peranakan Tionghoa di Jawa

Kedua wayang ini merupakan bagian dari identitas budaya Tionghoa di Indonesia. Namun sayangnya, Wayang Potehi seolah mati suri dan Wayang Kulit Cina-Jawa sudah tidak dikenal lagi. Identitas budaya Tionghoa di Indonesia yang masih nampak dikenal oleh masyarakat luas adalah kuliner dan busana Peranakan.

Identitas merupakan bagian dari setiap manusia untuk menunjukkan eksistensinya. Ada 2 (dua) macam identitas, yaitu identitas fisik dan non-fisik. Identitas fisik terkait dengan factor eksternal seseorang seperti kartu identitas diri berupa paspor, produk budaya misalnya. Kedua, identitas non-fisik terkait dengan budaya immaterial, seperti nilai-nilai kehidupan/moral.

Dalam bukunya berjudul *Tan Thiam Kwie: Celah-celah Kehidupan Sang Maestro Pendidik Musik Tiga Zaman* (2008: 24-42) menuliskan bahwa pertumbuhan seni Pertunjukan Keraton sudah dimulai sejak Sultan Hamengku Buwono I atau Pangeran Mangkubumi, bertahta (1755-1792) yang menciptakan falsafah tari gaya Yogyakarta yang berjiwa *Joged Mataram*.¹⁴ Kegiatan seni ini tidak lepas dari kehadiran Walter Spies pada akhir Nopember 1923 di Yogyakarta yang sangat besar peranannya terhadap kehidupan dunia musik di Keraton Yogyakarta. Spies bekerja sebagai instruktur musik dan dirigen *Kraton Orchest Djogja* dengan gaji f. 100,00 per bulan. Ia belajar gamelan Jawa pada KRT Djodipuro. Ia hanya tiga tahun menjabat posisi tersebut, setelah itu ia pindah ke Bali dan menjadi pelukis dan koreografer. Kraton Orchest Djogja mempunyai beberapa fungsi. Pertama, untuk kebutuhan protokoler dengan memainkan lagu-lagu Belanda apabila ada tamu penting Belanda yang berkunjung ke keraton, khususnya lagu kebangsaan Belanda “Wilhelmus”. Kedua,

¹⁴ Asal muasal beberapa seni pertunjukan di Jawa masih menjadi perdebatan para ahli. Misalnya pertunjukan wayang kulit atau wayang wong. Beberapa sarjana menyatakan bahwa kesenian wayang muncul di kalangan rakyat, yang kemudian diadopsi oleh lingkungan keraton. Di keraton kesenian tersebut dipoles sedemikian rupa sehingga menjadi kesenian wayang yang kita kenal sekarang. Sebaliknya, beberapa ahli seni pertunjukan percaya bahwa kesenian wayang diciptakan oleh lingkungan keraton. Kebanyakan seni pertunjukan tradisional bersifat anonym. Tidak diketahui siapa penciptanya. Sejumlah naskah Cina-Jawa pun tidak diketahui penulis/penyalinnya. Bisa jadi, cerita-cerita mitos/legenda Tiongkok klasik tersebut berasal dari tradisi lisan. Dari beberapa referensi yang ada, wayang potehi muncul dari penjara. Karena jenuh menanti hari-hari kebebasan, para terpidana tersebut menciptakan pertunjukan dengan menggunakan kantong sebagai boneka dan tangan kiri-kanan dimasukkan ke dalam kantong tersebut. Sambil menggerakkan tangannya, mereka memainkan kantong kain tersebut, disebut bu dai xi atau potehi. Musiknya adalah barang-barang seadanya. Kayu, tutup panci, gelas seng. (Dinanike RH Muljarini, 1997: 20-35)

sebagai pengiring acara dansa-dansi, perjamuan minum anggur baik di keraton maupun di Rumah Dinas Residen atau Gubernur.

Kesenian *wayang wong* oleh orang Cina di Surakarta, diorganisir pertama kali oleh Gan Kam, seorang pengusaha batik etnis Tionghoa kaya. Kecintaannya (dan juga orang-orang Tionghoa lainnya) terhadap kesenian (wayang, gamelan, tari) cukup menonjol sejak abad ke-18. Orang-orang Tionghoa ini memiliki hubungan khusus dengan keraton dalam bidang ekonomi. Di samping kepentingan untuk berdagang (batik, beras, dan lainnya), orang-orang Tionghoa juga sebagai pemberi pinjaman uang untuk keluarga aristokrat. Tahun 1895 Gan Kam membentuk rombongan wayang orang komersial yang sumbernya dari wayang wong istana Mangkunegaran. Pertunjukan wayang orang panggung kemas Gan Kam diselenggarakan di sebuah bangunan besar yang mampu menampung sekitar 200 penonton. Bangunan itu diperkirakan bekas tempat pembatikan Gan Kam yang terletak di sebelah selatan pasar Singosaren. Dalam silsilah keluarga Gan dikatakan bahwa keluarga Gan dimulai dengan Gan Ban Soe, seorang saudagar Tionghoa totok dari Hokkian yang datang ke pulau Jawa. Silsilah ini hanya mencakup empat keturunan saja, yang dilengkapi dengan keluarga-keluarga keturunan Gan Ban Soe. Semua keturunan keluarga Gan yang Muslim, apabila meninggal dunia jenazahnya dimakamkan di makam keluarga

Gan di Desa Pajang-Solo.

Akhir-akhir ini, jarang terjadi peristiwa pemakaman jenazah di makam tersebut. Kemungkinan besar, selain karena yang tua-tua sudah meninggal semua, keturunan Gan yang relatif masih muda, pada umumnya bukan orang Muslim, sehingga walaupun meninggal tidak punya hak untuk dikuburkan di sana. Menurut Siswadhi, kakek moyang Gan Kam sudah berada di Jawa sebelum tahun 1800. Ia menikah dengan perempuan Jawa, dan menurunkan dua anak laki-laki. Ketika kedua anak ini sudah

cukup dewasa, dianggap berjasa terhadap pemerintahan Mangkunegaran ketika perang Jawa (1825-1830). Pada tahu 1845 Mangkunegara III memberi penghargaan kepada kedua pemuda Tionghoa tersebut. Yang satu diberi pangkat Tumenggung dan menjadi priyayi, sedangkan yang satu lagi diberi sebidang tanah di Desa Pajang (Rustopo, 2007:112-118).

Wayang Potehi sudah cukup lama dikenal di Jawa. Sayangnya, tidak ada data yang pasti kapan kesenian ini mulai dikenal dan dipertunjukkan di Jawa. Wayang Potehi digelar di klenteng sebagai sarana ritual atau perhelatan di rumah-rumah orang Cina sebagai hiburan. Menanggapi persoalan kapan wayang ini mulai dikenal di Jawa, ada sebuah petunjuk berupa boneka wayang potehi beumur 100 tahun yang disimpan di klenteng Hong San Kiong-Kong Tik Tjun Ong di Gudo, sebuah kota kecil 17 km dari Jombang. Menurut ketua klenteng, Sdr Toni Harsono, boneka potehi lengkap dengan panggungnya tersebut dibawa oleh buyutnya langsung dari Tiongkok.¹⁵ Jika demikian, maka kegiatan itu terjadi pada tahun 1909.

Kata osmosis dan asimilasi digunakan oleh Denys Lombard dalam bukunya *Nusa Jawa Silang Budaya* (1996) untuk memberikan penegasan pada budaya CinaJawa yang hadir di pulau Jawa. Beberapa sarjana lain mengatakan bahwa proses percampuran dua budaya merupakan akulturasi.

William A. Haviland (1988: 251-263) menyatakan semua kebudayaan pada suatu waktu berubah karena bermacam-macam sebab. Kontak dengan bangsa lain adalah salah satu sebab diterimanya gagasan ‘asing’, yang menyebabkan perubahan dalam nilai-nilai dan tata kelakuan yang ada. Mekanisme perubahan adalah penemuan (*invention*), difusi, hilangnya unsur kebudayaan (*cultural loss*), dan akulturasi.

¹⁵ Wawancara dengan Sdr. Toni Harsono dilakukan pada tanggal 21 Maret 2009 di klenteng Hong San Kiong-Kong Tik Tjun Ong di Gudo, pukul 15.00 – 17.00.

Penemuan terjadi apabila seseorang di dalam masyarakat mendapatkan sesuatu yang baru, yang kemudian diterima oleh anggota lain masyarakat. Difusi adalah memasukkan sesuatu dari kelompok lain, dan kehilangan unsur terjadi karena kalau sebuah tatalaku atau unsur lain ditinggalkan tanpa menggantikannya. Akulturasi adalah perubahan besar-besaran yang terjadi karena kontak langsung dan intensif.

Proses akulturasi terjadi bila kelompok-kelompok individu yang memiliki kebudayaan yang berbeda saling berhubungan secara langsung dengan intensif, dengan timbulnya kemudian perubahan-perubahan besar pada pola kebudayaan yang bersangkutan. Variabel akulturasi, yaitu keadaan, intensitas, frekuensi, dan semangat persaudaraan dalam hubungannya: siapa yang dominan, dan siapa yang tunduk, dan apakah datangnya pengaruh itu timbal-balik atau tidak.

Beberapa istilah yang dipakai untuk menguraikan apa yang terjadi dalam akulturasi. Yaitu, *substitusi* adalah unsur atau kompleks unsur-unsur kebudayaan yang ada sebelumnya diganti oleh yang memenuhi fungsinya, yang melibatkan perubahan struktural yang hanya kecil sekali. *Sinkretisme*, di mana unsur-unsur lama bercampur dengan yang baru dan membentuk sebuah sistem baru, kemungkinan besar dengan perubahan kebudayaan yang berarti. *Adisi*, di mana unsur atau kompleks unsur-unsur baru ditambahkan pada yang lama. Di sini dapat terjadi atau tidak terjadi perubahan struktural. *Dekulturisasi*, di mana bagian substansial sebuah kebudayaan mungkin hilang. *Orijinasi*, unsur-unsur baru untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan baru yang timbul kerna perubahan situasi. *Penolakan*, di mana perubahan mungkin terjadi begitu cepat, sehingga sejumlah besar orang tidak dapat menerimanya. Ini menimbulkan penolakan sama sekali, pemberontakan, atau gerakan kebangkitan. Sebagai akibat dari salah satu atau sejumlah proses tersebut, akulturasi dapat tumbuh melalui beberapa jalur.

Percampuran atau asimilasi terjadi kalau kedua kebudayaan kehilangan identitas masing-masing dan menjadi satu kebudayaan.

Kita hidup dalam dunia yang disebut *the Age of Migration*. Secara geografis terjadi perpindahan penduduk yang disebabkan karena berbagai masalah ekonomi, politik, sosial dan budaya yang memaksa seseorang atau sekelompok orang untuk bergerak pindah ke sebuah wilayah baru. Pada saat yang sama, perpindahan penduduk ini mentransformasikan seluruh elemen yang terlibat di dalamnya. Migrasi ini mengubah masyarakat dan mentalitasnya. Berbagai pengalaman baru akan mempengaruhi kehidupan mereka. Pengalaman baru tersebut akan membimbing mereka untuk mengubah atau menyusun pengalaman representasi dan identitas diri yang baru. Misalnya bentuk baru dari busana, budaya makanan, musik, ideologi politik, bahkan bentuk-bentuk baru dari kesusastraan. Masyarakat yang melakukan migrasi ini, baik individu maupun kelompok, terbuka pada pengaruh-pengaruh baru. Perubahan ini membawa dampak pada identitas diri. Perubahan pada status ekonomi, pernyataan kembali atas atribut-atribut budaya, bahkan bahasa yang biasa mereka gunakan akan terguncang dari lidah mereka. Guncangan ini berimplikasi pada arti kata yang direpresentasikan, baik lisan maupun tulisan. (Paul White, 1995:1-3)

Selanjutnya, Paul White (1995: 3-5) menjelaskan bahwa perubahan identitas sangat kompleks. Terkadang menghasilkan ketidakstabilan, dan seringkali menjungkirbalikkan berbagai unsur yang ada di dalamnya. Karya-karya sastra migrasi dihasilkan oleh penulis yang kreatif atau para pengamat pengetahuan sosial. Mereka berusaha untuk menciptakan kembali unsur-unsur kehidupan mereka. Seperti misalnya, ikon-ikon dalam *quasi-talisman* dari simbol-simbol kegiatan ritual, usaha-usaha untuk berintegrasi atau memahami secara utuh sejumlah mekanisme dalam masyarakat lokal; atau menciptakan identitas baru yang berciri rasa tidak saling mengikat dari

kedua kelompok masyarakat, lokal dan pendatang. Secara umum, identitas budaya yang baru dari kaum pendatang ini terasa ambivalensinya, karena mengacu kepada hal yang lama dan baru. Ambivalen terhadap masa depan, apakah itu menahan kembalinya sebuah mitos atau mendesain sebuah gagasan baru tanpa mengharapkan sebuah perubahan di dalamnya. Ambivalen terhadap masyarakat lokal; rasa toleran, tidak suka atau perasaan tidak nyaman. Ambivalen atas perilaku yang umum/standar, apakah harus menahan yang lama atau membuangnya, apakah harus kompromi terhadap peristiwa-peristiwa simbolik yang mereka hadapi sehari-hari. Kaum migran ini dihadapkan pada pilihan-pilihan untuk menentukan sikap yang tidak hanya tergantung pada masing-masing individu, tetapi juga ketidakleluasaan situasi. Perubahan ini terekspresikan melalui tingkah-laku, kebiasaan dan artefak-artefak yang ambigu.

Bagi masyarakat Cina-Jawa, mereka meleburkan diri dengan masyarakat setempat. Peleburan ini tidak saja dalam wujud perkawinan, akan tetapi juga dalam wujud pemeluk agama, pemakaian nama-nama Jawa, dan yang penting adalah pemakaian bahasa Jawa, baik dalam pergaulan umum maupun dalam keluarga mereka. Pemakaian bahasa Jawa, di samping pemakaian bahasa Indonesia, di dalam masyarakat Tionghoa bolehlah di pandang dari dua segi. Pertama, identitas peleburan mereka dengan masyarakat setempat. Kedua, sebagai alat perniagaan semata. Pemakaian bahasa Jawa orang Tionghoa di beberapa tempat di pulau Jawa, khususnya di daerah Solo dan Yogyakarta, pada umumnya sangat bagus. Mereka mematuhi pemakaian 'unda usuk' (tingkat-tingkat) bahasa Jawa. Dengan demikian, *unggahungguh* basa dan tata krama Jawa sangat dipatuhi di daerah bekas kerajaan Jawa itu, dan mereka pun merasa memilikinya. Dalam hal ini tidak jarang ada orang-orang Tionghoa yang menjadi ahli kebudayaan Jawa. Pemakaian bahasa Jawa orang Tionghoa di luar Solo dan Yogyakarta agak lain sifatnya. Di Blora, Jawa Tengah, mereka pada

umumnya hanya menggunakan bahasa Jawa kasar (*ngoko*). Di Malang, Surabaya, Blitar, Madiun, bahasa Jawa mereka, di samping bahasa Jawa *ngoko*, juga terpengaruh oleh bahasa Jawa dialek setempat. (Suripan Sadi Hutomo, 1997: 44)

‘Menjadi Jawa’ adalah sebuah proses atau rangkaian tindakan-tindakan simbolis yang mengadopsi atau menggunakan simbol-simbol bermakna penanda kebudayaan Jawa. Semakin banyak dan semakin kompleks simbol-simbol yang diadopsi, apalagi dapat memproduksi simbol-simbol Jawa ‘baru’, maka semakin tinggi derajat kejawaan seseorang atau sekelompok orang. Menjadi manusia Jawa adalah menjadi individu atau kelompok individu di bawah pengarah pola-pola kebudayaan Jawa beserta sistem-sistem maknanya yang tercipta secara historis. Polapola kebudayaan Jawa tersebut, sudah barang tentu tidak statis, melainkan mengalami perubahan-perubahan (Rustopo, 2007: 10). Selanjutnya dikatakan bahwa orang-orang Tionghoa yang menjadi Jawa, yaitu mereka yang mengadopsi, menggunakan, dan memproduksi simbol-simbol kebudayaan Jawa.

Menurut Geertz (1992: 65-66) menjadi manusia adalah menjadi orang Jawa. Orang dewasa normal yang mampu bertindak menurut pola-pola kebudayaan Jawa beserta sistem-sistem maknanya, dikatakan *sampun Jawa* (sudah menjadi Jawa). Sebaliknya anak-anak kecil, orang-orang gila, orang-orang yang tidak bermoral, dikatakan *durung Jawa* (belum Jawa).

Dengan demikian, menjadi Jawa – menurut Geertz – memerlukan proses yang dapat berlangsung lama. Apabila orang-orang etnis Jawa saja dikatakan *durung Jawa*, apalagi jika yang berproses menjadi Jawa itu orang-orang etnis Tionghoa. Orang-orang Tionghoa yang kemudian menjadi Jawa, yaitu mereka yang mengadopsi, menggunakan, dan memproduksi simbol-simbol kebudayaan Jawa. Mereka bertindak (bertingkah laku) menurut pola-pola kebudayaan Jawa beserta sistem-sistem maknanya. Tindakan atau

tingkah laku setiap orang, menurut teori konvergensi dari William Stern (dalam F.J Monks, AMP Knoers, dan Siti Rahayu Haditomo, *Psikologi Perkembangan*, 2002: 18-21) merupakan hasil pertemuan (konvergensi) antara faktor pribadi dan faktor lingkungan. Faktor pribadi orang-orang Tionghoa yang menjadi Jawa antara lain dapat dilacak melalui silsilah, dan faktor lingkungan dapat dilacak mulai dari lingkungan keluarga, tetangga, hingga lingkungan budaya.

Identitas tidak pernah selesai pada satu zaman. Kalau dulu orang Jawa merasa sangat kental kajawaannya, maka kini mereka dapat mengatakan “Jawa, nanging ora Jawa”. Artinya secara fisik (nama, atribut adat-istiadat) masih melekat pada Jawa. Akan tetapi, perilaku dan pemikiran tidak lagi Jawa. Wayang Potehi tidak lagi milik segelintir orang, atau masyarakat Tionghoa. Kepemilikan wayang Potehi sudah bergeser menjadi milik komunitas kebudayaan Indonesia. Dalangnya sudah bukan lagi peranakan, tetapi sudah dikerjakan oleh orang-orang Jawa yang bukan peranakan. Wayang kulit Cina-Jawa pun sudah bukan lagi sepenuhnya milik orang Jawa di Yogyakarta. Sejak seni pertunjukan wayang mendapatkan penghargaan sebagai *Master Piece of Intangible World Heritage*, maka ia pun menjadi bagian dari identitas dunia.

Iti tlas sinurat
Depok, 12 Oktober 2013

Sumber Pustaka

- Dahana, A. 2000. "Kegiatan Awal Masyarakat Tionghoa di Indonesia" dalam *Jurnal Wacana*. Vol. 2, no. 1, April. Depok, FIB UI.
- Haviland, William A. 1988. *Antropologi*. Terj. R.G. Soekardijo. Jakarta, Penerbit Erlangga.
- Mastuti, DWR. 2004. *Description of Chinese-Javanese Wayang Kulit Manuscripts in Berlin*. Laporan Penelitian disponsori DAAD – Jerman. Depok, FIB UI.
- Monks, F.J., A.M.P. Knoers, dan Siti Rahayu Haditomo. 2002. *Psikologi Perkembangan*. Yogyakarta, Gajah Mada University Press.
- Lombard, Denys. 1996. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Jakarta, Gramedia.
- Onghokham. 2005. *Riwayat Tionghoa Peranakan di Jawa*. Jakarta, Komunitas Bambu.
- . 2008. *Anti Cina, Kapitalisme Cina dan Gerakan Cina: Sejarah Etnis Cina di Indonesia*. Depok, Komunitas Bambu.
- Rustopo. 2007. *Menjadi Jawa: Orang-orang Tionghoa dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta, Penerbit Ombak.
- Salmon, Claudine. 1985. *Sastra Cina Peranakan dalam Bahasa Melayu*. Jakarta, Balai Pustaka.
- . 1987. *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17-20th centuries)*. International Culture Publishing Corporation, 1987.
- Surtihadi, R.M. 2008. *Tan Thiam Kwie: Celah-celah Kehidupan Sang Maestro Pendidik Musik Tiga Zaman*. Jogjakarta, Panta Rhei Books.
- Tio Keng Jian dan Lo Koan Chung. 1993. *Sie Jin Kwie: Berperang ke Korea*. Jilid 1 & 2. Jakarta, UP Marwin.
- Werdoyo, T.S. 1990. *Tan Jin Sing: Dari Kapiten Cina Sampai Bupati Yogyakarta*. Jakarta, Grafiti
- White, Paul. 1995. "Geography, Literature and Migration" dalam *Writing Across World*. London and New York, Routledge.

Cheng Ho-related piety in post-New Order Indonesia

Ivana Prazic

Introduction

The years following Suharto's resignation in 1998 entailed the dismantling of his thirty-two-year long authoritarian regime. The post-New Order period in Indonesia has commonly been referred to as *reformasi*, the process of political and social democratisation. It goes without saying that the (self)prescribed democratic modality for Indonesia is of liberal type, presupposing the rule of law, liberalisation of market and active civil society. This proposal bears two important consequences: on the one hand, it prescribes the achievement of democracy in Indonesia through liberalisation. On the other, it disassociates the actuality of liberal-democratic context with the history of sinophobic violence in Indonesia, which goes against the evidence of the vivid U.S. complicity with structuring sinophobia in the postwar period.

One of the most attentively monitored indicators of Indonesia's progress towards democracy is the relationship between the state and citizens of Chinese descent. The history of Indonesia's legal system contains numerous examples of the legislature designed to curb and oppress the Chinese residing in Indonesia (Somers 1965; Coppel 1975; Mackie 1976). Directions and areas of legal regulation entailed a variety of discursive practices and included economics, religion, education, press, as well as the name-giving and Mandarin language policies. Indeed, such regulatory versatility structured sinophobic juridical normativity in the Cold-War period in Indonesia and conditioned the Chinese Indonesian subjectivity as transgressive/illegitimate. The variety of discursive technologies through which 'Chineseness' was produced testifies to the irreducibility of the latter to an easily manageable demographic marker.

Dominant scholarship insists that the sinophobic politics, policies and violence in Indonesia represent a 'colonial residue'. According to this argument, there is a continuation of policies of racist segregation deployed in the Dutch East Indies in the postwar period in Indonesia. In support of this view goes the fact that the existence of multiple claims to overseas Chinese subject in the prewar period in the archipelago at least initially persisted into the postwar period, as exemplified by citizenship treaties between Indonesia and the Netherlands (1949) and China (1955) respectively.

Nevertheless, the proposal of the postcolonial racist continuity serves as a cognitive tool that facilitates political—rather than historical—disassociation of liberal democracy with the colonial state. The expanding field of Cheng Ho-related study well exemplifies how the prewar orientalism translated into the

postwar sinophobia. The act of translation constitutes a historical continuity between colonialist states, Western Bloc and liberal democracies.

Analytic complicity: epistemological prescription

In 1981 Claudine Salmon noted the growing interest in the study of overseas Chinese in Southeast Asia in English, Japanese and Chinese language. She also indicated that sociological, anthropological and political-scientific study of the Chinese subject in Southeast Asia prevailed over the historiographic studies (1981: 260). She claimed that such disciplinary disequilibrium had political effect, causing the epistemic reduction of the Chinese to the analytic unit of 'minority', instead of focusing on the historical agency of the Chinese in the making of Southeast Asia. Salmon rightly saw this epistemological problem as the effect of Western scholarly domination over the subject.

Indeed, the role of the U.S.-led Cold War establishment of area studies has been fairly well documented (Mead 1953; Mrazek 1978; Axel 2001). However, the analytic complicity of the subject of 'Chinese overseas' on the one hand and 'Cheng Ho' on the other in the liberal-progressive founding of the Southeast Asian studies has been largely overlooked.

In the late 19th century, American scholar and navigator Alfred Thayer Mahan introduced his influential intellectual rationalisation of Euro-American imperialism and colonial expansion. He proposed a proportional co-relation between the wealth and the sailing power of nation, and mentioned the splendor of Cheng Ho's armada under Ming dynasty China (Dreyer 2007: 9). At the turn of the 20th century prominent Chinese reformers, modernisers and founders of Chinese nationalism, Sun Yat-sen and Liang Qichao, deployed the figure of Cheng Ho with an openly political agenda. In order to promote national flourishing a sinocentric world history was written. An alternative economic order to Western genocidal colonialism was the tributary system of imperial China, which is an approach elaborated by a number of contemporary Asia scholars (Arrighi et. al 2003; Takeshi et. al 2008; Hong Liu 2011).

Scientific positivism prevailed long into the 20th century due to the popularity of Joseph Needham's admiration for Cheng Ho's voyages signified as exploratory and technological supremacy of his ships (Dreyer 2007: 221). The study of historical accuracy and quest for 'true dates' of Cheng Ho's voyages structured most Cheng Ho-related 20th-century historiography (Rockhill 1915; Pelliot 1933; Duyvendak 1939; Mills 1951; Willetts 1964). These studies almost invariably disclose a trajectory of knowing which directly relates the subject of Cheng Ho('s journeys) to the history of China's Ming dynasty in particular, and China's (naval) history in general. In other words, these studies inaugurate 'China' into the 'subject' of study and the object of knowing. In such epistemology, chronicling and discovering sources of Cheng Ho's journeys

operates as a cognitive technology that structures a regime of subjectivation in which 'contemporary/future' and 'historical' 'China' is collapsed into a singular, non-transparent subject (Spivak 1988; Ong 1999). In the words of Willetts quoting Duyvendak, '[the] after-effects of Cheng-Ho's expeditions should not be overlooked by the student of China's foreign relation in modern times' (Willetts 1964: 42). The idea behind this urging seems to be that the (study of) history would provide evidence of the future.

The collapse of discrepant historical times here is effectuated through signification of historiographic data from within contemporaneous (i.e. post-World War II) political setting. Hence, in the Cold War period political tensions informed by ideological, and wider ontological, differences in regimes of sovereignty between the 'academic' (i.e. 'liberal', 'Western') and 'studied' (i.e. 'Revolutionary', 'Asian', 'Eastern') subjects remained undisclosed in the act of writing. In terms of the epistemology of 'China' under current scrutiny, differences in ideological regimes constituting the pre-modern and modern states of China have all been subsumed within the Communist China as the unit of analysis and constant source of threat to the West in the Cold-War era.

Mayfair Mei-hui Yang (2011) has argued that despite the fact that China was never 'fully' (or militarily) colonised, Western politics of knowledge did penetrate into modern elite and official classes there at the turn of the 20th century. As indicated earlier, China's reformers readily appropriated the historicised image of China's political and economic glory, symbolised in Cheng Ho's voyages, with the same political goal as the scholars of liberal-democratic provenance--the achievement of the country's global economic domination. In the case of the former, however, the economic prosperity of China was the desired rather than the feared outcome. Similar agenda underlying the deployment of Cheng Ho-related narrative to outline China's future economic course structured Deng Xiaoping's rhetoric of reform in 1980 (n.a. 2005: 141). Finally, in 2005 China celebrated the 600th anniversary of the first overseas voyage undertaken by Cheng Ho as the beginning of China's history of peaceful diplomatic and economic expansion (Dreyer 2007: 29).

The *Sam Poo Kong* Temple, Semarang

In the same year, the religious site known as the *Sam Poo Kong* Temple marked its 600th anniversary. Priambudi Setiakusuma's foreword to the accompanying tri-lingual (Indonesian, Mandarin, English) volume published in the following year by the *Foundation Kelenteng Agung Sam Poo Kong*¹ says that the site had been undergoing renovation aimed at transforming it into one of the most

¹ *Kelenteng Agung SAM POO KONG: A Brief History's of Great Temple* [sic]. 2008 [2006]. Publisher: Yayasan Sam Poo Kong. Printed by: PT. Panji Graha, Semarang, 3.

prominent landmarks of Semarang. The series of shrines within the temple are dedicated to a range of Confucian, Taoist and Buddhist deities (as a Tridharma site), the main one being that of Sam Poo Kong, or deified Ming dynasty Admiral Cheng Ho.

Less than a decade prior to this event Indonesia was affected by what has become known as 'anti-Chinese violence' claiming property and lives of numerous ethnic-Chinese citizens. The number of reported rapes of the ethnic-Chinese women was staggering (Purdey 2006; Suryadinata 2001). Judging from the decade that elapsed between these events and the renovation of the *Sam Poo Kong* Temple, the post-New Order era in Indonesia seems to have ushered in substantial changes in the country's politics towards the citizens of Chinese descent. It appears that the site, related to Semarang's Chinese community throughout many centuries, is today (both historically and symbolically) constructed as evidence to Indonesia's unity in diversity and inter-ethnic and inter-religious tolerance.

Temple and *keramat*

A contemporary Indonesian historian relates that the most famous and monumental of all the Sam Po Kong temples in today's western Indonesia is located in Simongan, Gedung Batu, in Semarang. There are three Muslim Chinese 'k(e)ramat' (i.e. thaumaturgic grave of a saint) within the temple complex. One of them is the tomb of Ong King Hong or Wang Ching-hung², a close associate of Cheng Ho, which was identified as Kiai Dampoawang by Amen Budiman in his book on the history of Semarang (1978). There are also tombs of Kiai and Nyai Tumpeng, which the local Chinese believe to have been Cheng Ho's cook and his wife. The last is the grave of Kiai Cundrik Bumi believed to have been Cheng Ho's guardian. Oral folk tradition of the Semarang Chinese community states that before landing in Simongan, Cheng Ho had made a brief visit to an area known as Mangkang, located between Semarang and Kendal. According to the local tradition, the name 'Mangkang' is derived from the Chinese term *wangkang*, which means 'ship'. In the Sam Poo Kong Temple, apart from a statue which supposedly represents Cheng Ho and a miniature ship, there is also a small, allegedly authentic, 'mosque'. A Muslim keeper is responsible for the building's maintenance as it represents an 'authentic cultural heritage'. It was the 'original' building before the magnificent temple

² Wang Ching-hung was a historical figure, recorded in the Ming dynasty historical sources as one of the closest associates of Cheng Ho, and was also a Muslim and a eunuch. See Margaret Bocquet-Siek. "The Sam Po Cult in Semarang: A Manifestation of Peranakan Chinese Culture in Java." Paper presented at the Sixth National Conference of the Asian Studies Association of Australia, The University of Sydney, May 11th-16th, 1986, 8. I am grateful to Professor Adrian Vickers for this and other references.

was developed at the site. Could this small building be the one that Abdurrahman Wahid referred to as the Sampotoalang Mosque?³

The earliest ethnographer of the Sam Po worship at Simongan in Semarang, I.W. Young, also observed its 'mixed', Sino-Javanese nature. Young wrote that at the moment of his visit it was clear that the cult developed there was related to Sam Po. However, he thought that there were indications of a much older cult at the site, the one that had evolved around the tomb. Young noted that both the Chinese and the Javanese believed that the tomb belonged to one of Cheng Ho's pilots who had visited Java and was buried at Simongan (Young 1898: 95). Whereas the Javanese refer to it as the grave of 'djouroumoudi', which was a Malay term for 'pilot', the Chinese considered it as the grave of 'Tai Kong'. They told the author that in the past the Chinese quarter was located in the vicinity of Simongan and so they deemed it probable that the tomb of a pilot from Cheng Ho's expedition was at the site. At that time, he wrote, the tomb of the pilot was worshipped by the Javanese, who probably imitated earlier Chinese voyagers who must have followed the sepulchral rituals (*qingming*)⁴ at the graves of their deceased fellows every time when they arrived at Semarang coast. Young added that the Javanese women who came to worship at the tomb tossed flowers around it and burned 'dupa', or incense there. In addition, they would spend a night worshipping at the grave together with their children. The wives of the Chinese of Javanese descent imitated them in this cult and in the act of devotion offered Javanese ornaments. The inscription on the ornaments was rendered in Latin characters, while the language was both Chinese and Malay, bearing the names of the women who donated them. At the site there were Chinese censer and candlestick.

Young believed that the worship of the pilot preceded the Sam Po cult, but that the Chinese had reversed the worshipping order since it was improper to pay respect to an inferior person's spirit prior to worshipping the spirit superior in position. Indeed, according to a later 20th-century source, Margaret Bocquet-Siek, the Chinese tradition entailed the belief in the transcendence of socio-

³ The paragraph is paraphrased from Sumanto Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*, Jakarta: INSPEAL AHIMSAKARYA PRESS in collaboration with Perhimpunan Indonesia Tionghoa (Indonesian Tionghoa Association), 2003 [second edition], 191. Similarly, Benny Setiono proposed that the original building erected at the site in the late fifteenth/early sixteenth century was a mosque. See Benny Setiono, *Tionghoa dalam Pusaran Politik* (Jakarta: Elkasa, 2003), 33. During this year's annual procession carrying the statue of Sam Po Tay Djien from Tay Kak Sie Temple to Gedung Batu (5th and 6th July), the researcher interviewed a local guide at the site. The following were noted as the main Islamic qualifiers of the main shrine: the large *beduk*; the layout facing the Qiblah; and the use of green as the colour of Islam.

⁴ On the importance of the 'qingming', or 'Ancestral Memorial Day' within the wider politics of ancestral worship among the Chinese in Indies, see Claudine Salmon, "Ancestral Halls, Funeral Associations, and Attempts at Resinicization in Nineteenth-Century Netherlands Indies," *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, Anthony Reid (ed.) with the assistance of Kristine Alilunas Rodgers, Asian Studies Association of Australia, Southeast Asia Publications Series, 28 (St Leonards (NSW): Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin, 1986), 185-186.

ethical hierarchy, to put it in modern terms. In line with this belief the afterlife was structured upon life so that 'the powerful persons, who had led virtuous lives on earth will retain this power in the supernatural realm' (Bocquet-Siek 1986: 7). A quarter of a century earlier, Willmott recorded that although not all Chinese of Semarang believed in the 'supernatural powers' of Sam Po, he was 'regarded by virtually the whole Chinese community as a national or racial hero of special local importance'. He also noted that this idea had for many years been widely circulated in the local newspapers, magazines and other publications (Willmott 1960: 217). To no surprise, then, that half a century earlier Young assumed that the earthly fame of Cheng Ho was the reason for the emergence of the cult of voyager under the auspices of the spirit of Sam Po (Young 1898: 96).

Sam Poo piety as sense of security

Margaret Bocquet-Siek's hermeneutics of the Sam Po cult offered invaluable insights into the affective force that must have maintained and enhanced its popularity over the time: the sense of security. She proposed that the far-reaching fame of the Cheng Ho's armada and his overseas endeavours rendered him an apt protector of the Chinese in Nanyang in general, and Java in particular, through the reliable operation of his powerful spirit. Hence she wrote that '[t]he popularity which Cheng Ho continues to enjoy as patron deity of the Chinese in Java indicates the sense of security which these Chinese derived from the cult'. Times and again the Chinese in insular Southeast Asia were exposed to mass killings by various rulers of the islands, such as the massacre in Batavia in 1740 or the mass killings during the Java War in the 19th century. Based on the local historical source written by Liem Thian Joe, Bocquet Siek mentioned a lavish ceremony organised by the Chinese community of Semarang in 1724 to express their gratitude for the protection Sam Po provided (Bocquet-Siek 1986: 5; Willmott 1960: 214). In the late 18th century (1783-1791), Ong Tae Hae, a Taiwanese tutor in Java, visited the site where, he reported, 'the wonders are wrought; and every new full moon, our Chinese ladies and gentlemen go in crowds to worship at the place' (Ong Tae Hae in Salmon 1991: 10; also in Willmott 1960: 217).

Bocquet-Siek confirmed Young's observation of the numerous Javanese worshippers on the grave of Dampu Awang, or 'jurumudi' (helmsman) Wang Ching Hung, in her transcription. She gave more detail about the ritualistic syncretism observed at the grave, similarly to what Young had noted a century earlier. Hence there were Javanese devotees who sat in the cross-legged posture with the palms of their hands facing upwards and chanting Muslim prayers. Also, there were Muslims who engaged in the habitual ritual related to the worshipping at a 'kramat' site, such as burning incense, or 'dupa', and making flower-yellow paste (or 'boreh') offerings that are placed in front of the grave (Bocquet-Siek 1986: 6). However, apart from the Javanese, there were

also numerous Chinese devotees who performed the same ritual at the grave (Bocquet-Siek 1986: 8). What was unusual for a researcher versed in the studied prescriptions of Chinese religious protocol, such as Bocquet-Siek, was the presence of the grave within the temple complex. 'The actual grave would not be considered the right place to worship, since a grave is usually considered "impure"'; therefore, 'places of worship should be kept as far away as possible from anything which has a close connection with human death, including graves as depositories of the dead person's bones' (Bocquet-Siek 1986: 7-8).

Slightly earlier Claudine Salmon had found that *peranakan* had developed numerous connections with *kramat* cults in Java. In 1973 she published the results of exploration of the 'Cults Peculiar to the Chinese of Java' in French, which in an updated and expanded version appeared in English in 1991. In this work, Salmon offered a classification of the *kramat* cults in Java to the 'old harbour *kramat*' that historicised the relationality of the Chinese and Islam, and the newer *kramat* cults developed in the 18th and 19th centuries. She proposed that the worshipping of the holy graves or shrines of Muslim saints of Chinese descent known in Indonesian as '*kramat*' and in Chinese '*shengmu*' was widespread in Java. In mainland China '*shengmu*' mode of piety was related to Muslim tombs as well. However, in conformity with Young's argument, Salmon observed that local cults in south China started as 'a worshipping at a grave or the worship of the dead body or the hungry ghost' (Salmon 1991: 19, note 12). Her view, in turn, supported Young's speculation about the emergence of the cult at Simongan, which he saw as a more recent development of the regular worshipping at the graves of the Chinese immigrants who had died there. Indeed, the popularity of the 'Tjeng-Beng' festival that entailed elaborate worship rituals at the graves of the deceased family was well recorded in Java in the 19th century (Boaschi 1856: 296).

Salmon found that the old *kramat* cults in Java were related to the historical figures of Chinese origin who took part in the Islamisation of the island during the 15th and 16th centuries. Among them was, for instance, the tomb of earlier mentioned Nyai Pinatih in Gresik (Salmon 1991: 9). She noted that four places in Java were related to the Sam Po cult in Java⁵: Jakarta, Cirebon, Surabaya and Semarang, the last being the most prominent among them. In fact, there were two temples where the effigy of Sam Po was venerated, the one in Gedung Batu and the other in Tay Kak Sie temple. In Jakarta, Sam Po is worshipped in a temple situated in Ancol from (at least) the beginning of the 18th century. There are three Muslim tombs in the temple, considered as *kramat* site. Two are

⁵ Apart from Java, the Sam Po-type of cult existed in Sumatra, at Palembang. On Kemarau Island, there was a *kramat* cult that revolved around a sacred tomb of a Chinese Muslim. The associated temple at the site was completely renovated in 1976. See Pierre Labrousse et al., "Guide «Archipel» III: Palembang et Bangka," *Archipel*, 15 (1978): 152. See also Salmon and Lombard, 'Les chinois de Jakarta,' xviii. However, the two explorers were unable to retrieve the exact story about the sacred grave on the island. See Denys Lombard and Claudine Salmon, "Islam and Chineseness," *Indonesia*, 57 (1993), 123-124, note 38.

beneath the altar dedicated to Sam Po. According to the local lore, these graves belonged to a follower of Sam Po by the name of Sam Po Soei Soe and his wife, Ibu None, a Sundanese princess. The third tomb is located in a small shrine behind the temple and allegedly belonged to the father of the princess known as Embah Said Areli Dato Kembang⁶. In Cirebon the cult is related to the 'Tiao Kak Sie' Temple from the late 18th century. In Surabaya, a kramat site nearby sea had been moved to a new temple known as 'Tempat Ibadat Sam Po Tai Djien Mbah Ratu' or 'Temple of the Great Eunuch and King Sam Po'. The temple contains tombs of Mbah Sayid Sekh Maulana Maghribie and Mbah Ratu considered holy by Muslims. Salmon believed that there despite the lack of written or other material evidence, the temples at Simongan and Ancol must have been sites of much older kramat cults (Salmon 1991: 10). Later on, they were adopted through theological/hagiographic familiarisation into the Chinese modes of piety. This conclusion was drawn from the general architectonic disposition of the grave in relation to the temple building at Ancol. There, Salmon noted that 'the arrangement of the tombs is in a way fundamental [since] the temple is organised with respect to them (Salmon 1991: 11-12). In addition, she examined a Chinese source that recorded a visit to the site indicating its holiness in association with one Muslim tomb and the prohibition of pork offerings for the Chinese, who prayed there together⁷. A late seventeenth-century Dutch source related that in the mid-seventeenth century a corpse in the Ancol river was buried on the river bank. After finding enough money to pay off his debt at the site, a Chinese built a temple to venerate the 'Muslim Saint' buried in the grave (Heuken 1982: 128). As for the Simongan temple, Young also believed it was a site of much older worship, although he thought the latter had evolved from a Chinese sepulchral ritual related to the ancestral worship, essentially proposing that the site was a Chinese cemetery in the times preceding the arrival of Cheng Ho.

Islam and the Chinese in the archipelago

Historical sources provide evidence of Islam serving as a vehicle to assimilation through intermarriage of Chinese men and local Muslim women. One of the earlier such sources was the fifteenth-century Ma Huan's account of numerous Chinese Muslims in the urban centres of north Java (The 1965: 69; Carey 1984: 5). Javanese sources from the 16th century also mentioned flourishing Chinese Muslim communities in the northern as well as western parts of the island. Some adopted Javanese names and held high positions in the local courts. Both the Dutch East Indies Company and the Javanese court of Mataram held the

⁶ Heuken gave a different identification of the tombs. He wrote that according to a local legend, the bodies buried in the two tombs were of a Chinese officer from one of the Cheng Ho's ships and a Sundanese dancer who was Muslim. They were buried in the temple together with the dancer's sister, Ibu Mone. See Adolf Heuken, *Historical Sites of Jakarta* (Jakarta: Cipta Loka Caraka 1982), 128-130.

⁷ Heuken stated that the prohibition for the offerings extended to two kinds of fruits that were disliked by the totok. See Heuken, *Historical Sites of Jakarta*, 129.

Chinese in great esteem and accorded them high administrative and trading positions, such as that of *syahbandar* in the port cities (Carey 1984: 5-6). Furthermore, the law codes in the Mataram kingdom stipulated that the murder of a Chinese was to be fined double the amount that was fined for the murder of a Javanese (Carey 1984: 6). There are records from the seventeenth-century Batavia telling of the existence of Chinese Muslims in the city (The 1965: 70-71). In the late 18th century, a Chinese record noted there were numerous Chinese Muslims in Java; it also mentioned that some of them had been there for generations. Interestingly, the elements of performativity of assimilation into indigenous population were mentioned in that source: food, clothing and speech (The 1965: 71; Carey 1984: 7). Kwee wrote that 'in the houses of the Chinese of Java special feasts were prepared on Mohammed's birthday and there were other practices from the customs of Islam brought in by the mistress of the house who had learned them from their native mother or grandmother' (1969: 10-11). Tan (1963: 199, note 41) remarked that around the central Javanese city of Surakarta (Solo) there were 'respectable Peranakan Moslem families, who have retained their Chinese name'.

Existent evidence suggests that Java and Madura were not the only geopolitical spaces conducive to development of Chinese Muslim communities. A research of the geographical features in relation to the tin-mining potentials of the island of Bangka was published in the mid-nineteenth century (Horsfield 1848). The source mentioned that several generation-old Chinese Muslim communities existed on the island in the early 18th century (Labrousse et al 1978: 159). It also suggested the miscegenation between Chinese men and local women was well institutionalised by that time and that there were Chinese families who had adopted Islam for several generations (Horsfield 1848: 308-309; 330-331).

In the mid-1970s, Yeok Seok Tan explored the Javanese legend of Nyai Gede Pinatih comparing a Chinese-language source with Raffles' *History of Java* (1817). The conclusion he reached was that during his first overseas voyage in 1405, Cheng Ho installed a Chinese family to govern over Kukang,⁸ which indicated the existence of lively Chinese community in south Sumatra. Tan's conclusion is that the legend referred to the historical events that marked the fall of the Sriwijaya kingdom and the rise of the Majapahit kingdom. In addition, it described the relationship between the local Chinese chieftains and Chinese government, as represented in the figure of Cheng Ho. Tan believed that Nyai Gede Pinatih was a historical figure. When her father died, she fled from Kukang (Palembang) to Gresik (north coast of Java) located in the Majapahit kingdom. There she became a *syahbandar*, or the 'customs officer', having been a descendant of the successful merchant family. Nyai Gede Pinatih was the adopted mother of Sunan Giri, one of the nine legendary saints (*wali songgo*) who brought Islam to Java, this author proposed (Tan 1975: 19-27). Other

⁸ Present-day Palembang in south Sumatra.

records show that in the 18th century, the Mataram court leased the provinces of Pekalongan and Batang to a Chinese family 'who ruled under the Javanese names of Jayaningrat and Puspanagara' (Carey 1984: 9). Other evidence showed that numerous rich Chinese Muslims, artisans and merchants, had been living in Gresik from at least the late 14th century (Carey 1984: 15).

In her research on the topic of Chinese and religion in Makassar (Sulawesi), Claudine Salmon (1969) discovered that the Chinese community there had been predominantly of Hokkien descent. Local Chinese sources indicated the presence of Chinese Muslim sojourners in Makassar in the 17th and 18th centuries (Lombard and Salmon 1993: 118-119). Dutch sources mentioned a mosque build by the Chinese Muslim community in Makassar in the 18th century. Salmon noted that only a minor part of Chinese in Makassar in the 1960s was Muslim. To the contrary, on the island of Barang, which can be reached within a few-hours' boat ride from Makassar, the fishermen of the Hokkien origin born in Indonesia were predominantly Muslims. In addition, at the time of her fieldwork in Makassar in the 1960s, there were four Chinese temples in function in the town (Salmon 1969: 243-244). One was dedicated to the goddess 'Tian hou', the worshipping of whom gained popularity during the Ming period. Indeed, Salmon mentioned that after his first voyage, Cheng Ho erected a temple in the vicinity of Nanking in 1409, where a stone tablet with an inscription was placed in 1416. The inscription expressed gratitude to the goddess for helping the sailors through their journey. She observed that a part of the text wording the crew's gratitude as 'Tian fei [Tian hou] protects us and Mecca assists us' represented a historical example of Chinese theological inclusivism (Salmon 1969: 273, note 86). Indeed, historical sources confirmed the existence of the Chinese Muslims in the late 17th century in Aceh (Lombard and Salmon 1993: 118). During the Old Order, a Chinese Muslim by the name of Tengku Nurdin (or Mao Tse Fang) was regent of East Aceh (Lombard and Salmon 1993: 130).

Given the substantial presence of the Chinese Muslims in the archipelago, it comes as no surprise that the first few decades of the 20th century saw the establishment of the first Chinese Muslims' organisations in Indies, although the initiative for these originated outside of Java. The first one was the 'Partai Islam' or the 'Islamic Party' established in Sulawesi by Ong Kie Ho, who was arrested and deported to Java in 1932 (Lombard and Salmon 1993: 130). The continuation of this organization was the 'Partai Tionghoa Islam Indonesia' (PITII), or 'Indonesian Chinese Muslim Party' established in Makassar. The PITII launched a 'Malay school' in 1934, where a local *peranakan* Muslim Chinese provided religious instruction (Lombard and Salmon 1993: 130, footnote 61). In 1936 the PITII started issuing a magazine ('Waisilah' or 'Connection') which was circulated for a short time (Lombard and Salmon 1993: 130). Apart from that, the 'Persatuan Islam Tionghoa' (PIT) or the 'Muslim Chinese Union' was

founded in Medan in 1936 (Lombard and Salmon 1993: 130; The 1965: 80). The PIT organised campaigns across Sumatra and Java with the aim of attracting supporters and establishing new branches. For instance, one such campaign was held in Jakarta in 1938. Whereas The (1965: 80) noted that the PIT campaign 'greatly increased its membership, Lombard and Salmon (1993: 130; footnote 63) said that it ended 'without great success'. In the postwar period, the Chinese Muslims organised anew. The seat of the PIT was moved from Medan to Jakarta in 1953, and the organisation changed its name into 'Persatuan Islam Tionghoa Indonesia', or the 'Indonesian Union of Muslim Chinese'. In 1972, the organisation changed the name again into 'Pembina Imam Tauhid Islam' or 'Action for the Faith and the Unity of Islam', where the reference to the 'Chinese' was dropped, presumably due to the New-Order sinophobia (Lombard and Salmon 1993: 130).

Islamisation via China?

The mutuality of 'Chineseness' and Islam is a historical actuality. There were Chinese Muslims in China; and there were Chinese Muslims in Indonesia and in Indies, before that. Sam Po-related worshipping in its duration shows that enlightenment categories of religion, such as 'Islam', 'Confucianism', 'Taoism' and 'Buddhism', could come together at a worshipping site despite their presupposed categorical exclusivism. It also indicates a possibility of the politics of pious modalities that transcends the exclusivist lines of race/ethnicity and their regulation through religion.

However, suggestions of the traces of historical connections between Chinese and Islam in Java were for a long time censured along the line of sinophobic politics of New-Order Indonesia and the positivist Anglophone historiography. In 1993 and English-language translation of Salmon's and Lombard's 1985 work on Islam and Chineseness appeared. There the authors proposed to reconsider 'the relationships that were able to exist between the expansion of Islam in the East Indies and the simultaneous formation of "Chinese" communities' against their habitual presentation as oppositional phenomena (Lombard and Salmon 1993: 115). They indicated that in the Canton and Quanzhou provinces in south China there existed in the 13th and 14th centuries communities of Muslim merchants and that in Canton there was a mosque as early as the 9th century. Through Champa (in the present-day Vietnam) and directly, by sea, these communities established contacts with the western part of the archipelago (Lombard and Salmon 1993: 116).

Importantly, Lombard and Salmon reminded the reader of Slametmuljana's argument that the Chinese took part in the Islamisation of Java elaborated in his book published in Indonesia in 1968. However, as soon as the 1971, the book was censored in Indonesia where, as we saw, the New Order regime was introducing policies ever restricting legitimate modes of performativity of

Chineseness in Indonesia, to state it in poststructuralist terms. As Ann Kumar noted, the ban of the book was introduced for 'disturbing public and legal order' following a previous attack launched by A. Dahlan, the minister of religious affairs. The controversy surrounding Slamet Muljana's argument was published in *Tempo* magazine starting in 1971 and extending over a decade. It is of great significance to note here that the outrage of Indonesian opponents of the argument was labeled in Cold-War sinophobic terms, fearing that some sort of indebtedness to China by Indonesia was due (Kumar 1987: 606-9; 611-612). The new evidence proposed in Salmon's and Lombard's historical overview of the existence of Chinese Muslims in various positions of authority throughout the archipelago in pre-colonial, as well as in colonial period was intended to 'renounce the basic over-simplification which consists of dismissing all that is "Chinese" as foreign and insignificant'. That it was a matter of affective nature was clearly expressed by the authors' doubt that all historians would be yet ready to accept it (Lombard and Salmon 1993: 131).

In the late 1980s Ann Kumar authored a review article on the topic of Islam and the Chinese in the archipelago. There she discussed works published earlier in the decade, 'important for the historiography of the eastern Islamic world over the fourteenth to sixteenth centuries' (Kumar 1987: 603). One of them was a study by Chen Dasheng on Islamic inscriptions in south China (Quanzhou), which Kumar viewed as an important and methodically explored, though insufficiently contextualised, work on the epigraphy of the Muslim monuments in Quanzhou (Kumar 1987: 604-605). The other was a translation with commentaries of the 'Malay Annals' of Semarang and Cirebon⁹, edited by Ricklefs (1984). What Kumar found particularly problematic was the idea that annals were based on a 'ghostly text' (Kumar 1987: 603). At that moment, it was a compilation of an unconfirmed Chinese historical source which allegedly had been confiscated by a Dutch colonial officer called Poortman during the Communist revolt in the third decade of the 20th century (Kumar 1987: 607). She offered her speculations of the possibility of the authenticity of the sources, and even went on to investigate the existence of Poortman, both of which remain outside of the scope of this research.

In the meantime, the material evidence of the presence of (wealthy) Chinese Muslims in south China, coming foremost—though not exclusively—from Quanzhou has recently been confirmed by Tan Ta Sen's (Cheng Dasheng) and Geoff Wade's historical explorations, published in 2009 and 2010 respectively. Hence Wade wrote that after an internal turmoil in south China, which effectuated mass-killings of the Sunni Muslims in Fujian, many of them fled to

⁹ Kumar observes that this work had appeared first in 1964 as an appendix to a work by another author, although the English translation of the text was published for the first time in 1984. The 1964 work to which the 'Malay Annals' were attached was by M. O. Parlindungan, who claimed that 'the translator and first editors of the "Annals" was a Dutch colonial official called Poortman'. Kumar, "Islam, the Chinese, and Indonesian Historiography," 605; 606.

the archipelago and also to mainland Southeast Asia. The flight of Muslims by sea from Quanzhou and also from elsewhere in Fujian into South-East Asia in the 760s/1360s greatly stimulated development of Islam in the latter region' (Wade 2010: 387). The presence of the Chinese Muslim elite in the Majapahit kingdom was confirmed, among other evidence, by the Islamic graves at Trowulan and Tralaya. They were dated from the 1370s into the second half of the 15th century (Wade 2010: 387-388).

Recently, it has been noted that the political effect of the legitimisation of the proposal of an Islamisation of Java from China by mainstream (i.e. Anglophone) historiography is to link the Chinese Muslims in Indonesia with the wider macro-historical narrative of the arrival of Islam to the archipelago. By confirming the 'historical' link with Cheng Ho and other Muslim Chinese who arrived to the archipelago in the 14th, 15th and 16th centuries the Chinese Muslims in Indonesia hope to recreate their history in positivist terms, as a contribution to the spread of Islam. In that way, the link with the Indonesian majority may be established through Islam (Chiou 2013: 201).

Islam and Confucianism: a post-New Order partnership?

In the early 1990's Samuel Huntington of the Harvard University launched his thesis claiming that the world would be divided by competition between Christian (i.e. Western or liberal-democratic), Islamic and Far-Eastern (i.e. Chinese) civilizations. Two decades later it is doubtless that this much debated argument was designed to provide an objectivistic grounding to the ongoing Islamophobic and Sinophobic politics pursued by most liberal democracies.

Is it possible to imagine a world where Islam and Confucianism as two Huntingtonian counterparts to democracy are connected to peace, prosperity and harmonious inter-religious relations? According the organizers of the first Islamic-Confucian Summit (ICS) held in Jakarta the history of the relationship between the two religions has indeed been structured upon relationship of mutual respect and cultural exchange.

The ICS represents the result of cooperation between the Indonesian Council of Ulama (MUI) and the Supreme Council for Confucian Religion in Indonesia (MATAKIN). A three-day summit that took place in the Hariston Best Western Hotel in Jakarta on 23rd-25th August 2013 gathered around two hundred participants from various parts of the country including regional leaders of MUI and MATAKIN and local distinguished religious figures, as well as researchers and scholars from abroad.

This top-to-bottom approach will hopefully effectuate cordial relations and increased social, economic and cultural interaction between Muslims and Confucians in Indonesia. Apart from its importance in establishing institutional cooperation between MUI and MATAKIN, the ICS opened up space for building

relations between the two organizations' members. Indeed, the idea for organizing this event was itself the result of friendship based on mutual understanding and exchange of knowledge that Mr. Slamet Effendy Yusuf (MUI) and Mr. Chandra Setiawan (MATAKIN) have been nourishing over years.

The selection of the presenters was undertaken by the Steering Committee which included distinguished members of both organizations. Drs. K.H. Slamet Effendy Yusuf, M.Si, Chairman of the Department of Inter-Religious Affairs represented the MUI while his counterpart from MATAKIN was Dr. Ir. Drs. Adji Djojo, M.M., Chairman of the Education Department. The panel sessions, organized around three main themes of the summit, included equal number of presenters from Indonesia and overseas. The themes covered the history of Islamic-Confucian contacts that flourished along the Silk Road, the impact of the peaceful relationship between Muslims and Confucians on Indonesian religious diversity and the contribution of Islam and Confucianism to peace in Asia and the world. All presentations were followed by vivid discussions.

The ICS also enjoyed the support of the state provided that the opening speech was delivered by the Vice-President Boediono while Professor Dr Nasaruddin Umar, Indonesian Vice-Minister of Religious Affairs, closed the event. The latter stressed the potential of the respective Islamic and Confucian theologies to enable social prosperity, taken into consideration the points of intersection between their respective ethical orders that may jointly serve as forces of harmonious social organization.

In order to convey how different the present Indonesian Government was from the New Order Regime, in his presentation Prof. Dr. Abdurrahman Mas'ud from the Ministry of Religious Affairs reminded the audience of the times in which Confucianism was de-recognized by the state, hence deprived of its protection and services. The series of legislation introduced from the time of Gus Dur's presidency onward revoked Suharto's regulations, including the notorious Presidential Decree No. 14 of 1967 that delegitimized public celebration of Chinese beliefs (which particularly targeted Confucianism).

The first product of ICS is a document entitled 'The Jakarta Message for a Peaceful World'. The document outlines the future modalities of interfaith cooperation aimed at promoting cordial relations between the two religions in the country and overseas. These include organizational collaboration, knowledge exchange, youth education etc. The document was signed by the organizers and sent out to the President Susilo Bambang Yudhoyono, the Ministry of Religious Affairs, the House of Representatives and various religious councils and organizations.

Confucianism as one of the official religions in Indonesia still lacks its Director General, the educational institution for training of Confucian religious

instructors and an even distribution of Confucian religious instruction across the country. Hence it remains to be seen whether the state has the will to improve its services and administrative infrastructure related to Confucianism. The Jakarta Peace 'message in a bottle' may provide a new incentive in that direction provided that it is the MUI that calls the attention to the needs of MATAKIN. The majority religion here offers its protection in form of collaboration with the most recently re-admitted member of the officially sponsored religions with the aim of producing a more prosperous, peaceful society. Whether the state can meet its obligations in the nearest future and fulfill the expectations remains to be seen.

BIBLIOGRAPHY:

Al Qurtuby, Sumanto. 2003 [second edition]. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*, Jakarta: INSPEAL AHIMSAKARYA PRESS in collaboration with Perhimpunan Indonesia Tionghoa (Indonesian Tionghoa Association).

Arrighi, Giovanni, Hamashita, Takeshi, and Selden, Mark (Eds.). 2003. *The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives*. London and New York: Routledge.

Axel, Brian Keith. 2001.. *Violence, Representations, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*. Durham and London: Duke University Press.

Boachi, Aquasie. 1856. "Meededeelingnen de Chinezen op het Eiland Java", *Bijdragen Taal- Land- en Volkenkunde van Neerlandsch Indie*. Amsterdam: F. Muller and Batavia: Van Haren Noman en Kolff: 278-301.

Bocquet-Siek, Margaret. "The Sam Po Cult in Semarang: A Manifestation of Peranakan Chinese Culture in Java." paper presented at the Sixth National Conference of the Asian Studies Association of Australia, The University of Sydney, May 11th-16th, 1986.

Budiman, Amen. 1979. *Semarang Juwita: Semarang Tempo Doeloe, Semarang Masa Kini Dalam Rekaman Kamera*. Jilid 1. Semarang: Penerbit Tanjung Sari.

Carey, Peter. 1984. "Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825," *Indonesia*, 37: 1-47.

Chiou, Syuan-yuan. 2013. "A controversy surrounding Chinese Indonesian Muslims' practice of *Imlek Salat* in Central Java." In Siew-Min Sai and Chang-Yau Hoon (eds). *Chinese Indonesians Reassessed. History, Religion and Belonging*. London and New York: Routledge, 200-222.

Coppel, Charles A. 1975. *The Indonesian Chinese in the Sixties: A Study of an Ethnic Minority, in a Period of Turbulent Political Change*. PhD Thesis, Monash University.

de Graaf, Hermanus J. and Theodore G.Th. Pigeaud. 1984. *Chinese Muslims in Java in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: The Malay Annals of Sĕmarang and Cĕrbon*, in M.C. Ricklefs (ed.). Monash Papers on Southeast Asia, 12. Melbourne: Monash University.

Dreyer, Edward L. 2007. *Zheng He. China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*. New York, Boston, et al.: Pearson Longman.

Duyvendak, J. J. L. 1939. "The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early Fifteenth Century." *T'oung Pao* (Second Series), 34(5): 341-413.

Hamashita, Takeshi, Grove, Linda and Selden, Mark (Eds.). 2008. *China, East Asia and the Global Economy: Regional and historical perspectives*. London and New York: Routledge.

Heuken, Adolf. 1982. *Historical Sites of Jakarta*. Jakarta: Cipta Loka Caraka.

Horsfield, Thomas. 1848. "Report on the Island of Banka," *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia*, 2: 299-336.

Kumar, Ann L. 1987. "Islam, the Chinese, and Indonesian Historiography—A Review Article," *The Journal of Asian Studies*, 46(3): 603-616.

Kwee, Tek Hoay. 1969. *The Origins of the Modern Chinese Movement in Indonesia*. Translated and edited by Lea E. Williams. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Labrousse, Pierre, Denys Lombard and Claudine Lombard-Salmon. 1978. "Guide «Archipel» III: Palembang et Bangka," *Archipel*, 15: 145-161.

Liu, Hong. 2011. *China and the Shaping of Indonesia, 1949-1965. Kyoto CSEAS Series on Asian Studies 4*. Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University. Singapore: NUS Press, in association with Kyoto: Kyoto University Press.

Lombard, Denys et Claudine Salmon. 1985. "Islam et sinité," *Archipel*, 30: 73-94.

_____. 1993. "Islam and Chineseness," *Indonesia*, 57, *Archipel*: 115-131.

Mead, Margaret. 1953. "The Study of Culture at a Distance." In Mead, Margaret, and Metraux, Rhoda. *The Study of Culture at A Distance*. (pp. 3-53). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Mackie, J. A. C. (1976). "Anti-Chinese Outbreaks in Indonesia, 1959-68," in *The Chinese in Indonesia: Five Essays*. J. A. C. Mackie (Ed.) (pp. 77-138). Melbourne, Sydney and Adelaide: Thomas Nelson (Australia) in association with The Australian Institute for International Affairs.

Mills, J. V. 1951. "Notes on Early Chinese Voyages." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 83(1-2): 3-25.

Mrazek, Rudolf. 1978. *The United States and the Indonesian Military 1945-1965: A Study of an Intervention*, Volume II. Prague: Oriental Institute in Academia, Publishing House of the Czechoslovak Academy of Science.

n.a. 2008 [2006]. *Kelenteng Agung SAM POO KONG: A Brief History's of Great Temple* [sic]. Publisher: Yayasan Sam Poo Kong. Printed by: PT. Panji Graha, Semarang.

n.a. 2005 *The Great Explorer Cheng Ho: Ambassador of Peace*. Illustrated by Fu Chunjiang [illustrator of other 'Chinese classics'], translated by Foo Choo Yen and Siew Yaw Hoong. Singapore: ASIAPAC Books.

Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham and London: Duke University Press.

Pelliot, Paul. 1933. "Les grands voyages maritimes chinois au début du XVe siècle." *T'oung Pao* (Second Series), 30(3/5): 237-452.

Purdey, Jemma. 2006. *Anti-Chinese Violence in Indonesia: 1996-1999*. Asian Studies Association of Australia in association with University of Hawai'i Press Honolulu. Singapore: Singapore University Press, and Honolulu: University of Hawai'i Press.

Raffles, Thomas Stamford. 1965[1817]. *The History of Java*. Kuala Lumpur, London, New York: Oxford University Press [London: Black, Parbury, and Allen, Booksellers to the Hon. East-India Company, 1817].

Rockhill, W. W. 1915. "Notes on the Relations of Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean during the Fourteenth Century. Part II." *T'oung Pao* (Second Series), 16(2): 236-271.

Salmon, Claudine. 1981. "The Contribution of the Chinese to the Development of Southeast Asia: A New Appraisal," *Journal of Southeast Asian Studies*, 12, 1: 260-275.

_____. 1986. "Ancestral Halls, Funeral Associations, and Attempts at Resinicization in Nineteenth-Century Netherlands Indies," in Anthony Reid (ed.) with the assistance of Kristine Alilunas Rodgers, *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, Asian Studies Association of

Australia, Southeast Asia Publications Series, 28. St Leonards (NSW): Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin: 183-214.

_____. 1991. "Cults Peculiar to the Chinese of Java," *Asian Culture*, 15: 7-23.

Slametmuljana. 1976. *A Story of Majapahit*. Singapore: Singapore University Press.

Somers, Mary Frances Ann. 1965. *Peranakan Chinese Politics in Indonesia*. Ph.D. dissertation., Ann Arbor, Mich.: Cornell University Microfilms.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In Carry Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.). (pp. 271-313). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Suryadinata, Leo. 2001. "Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia: Beyond the Ethnic Approach?" *Asian Survey*, 41(3): 502-524.

Tan, Ta Sen. 2009. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

The, Siau Giap. 1965. "Religion and overseas Chinese assimilation in Southeast Asian Countries" *Revue du Sud-est asiatique et de l'Extrême Orient [Journal of South-East Asia and the Far East]*, 2: 67-83.

Wade, Geoff. 2010. "Early Muslim Expansion in South-East Asia, Eight to Fifteenth Centuries," in David O. Morgan and Anthony Reid (eds.), *The New Cambridge History of Islam*, Chapter 10. Cambridge: Cambridge University Press: 366-408.

Willetts, William. 1964. "The Maritime Adventures of Grand Eunuch Ho." *Journal of Southeast Asian History*, 5(02): 25-42.

Willmott, Donald E. 1960. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press

Yang, Mayfair Mei-hui. 2011. "Postcoloniality and Religiosity in Modern China: The Disenchantments of Sovereignty," *Theory, Culture and Society*, 28 (2): 3-45.

Young, I. W. 1898. "Sam Po Tong 三寶洞, la grotte de Sam Po." *T'oung Pao* 9(2): 93-102.

YIN YANG, CHI DAN WU XING PADA ARSITEKTUR KELENTENG

Studi Kasus Kelenteng Sebelum Abad 19 Di Lasem, Rembang Dan Semarang

Djoko Darmawan

Program Studi Arsitektur Universitas 17 Agustus 1945 (UNTAG) Semarang
kwankonghu@hotmail.com

ABSTRAK

Penelitian yang dilakukan terhadap pengaruh konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Xing* pada arsitektur kelenteng di permukiman Tionghoa di kota Lasem, Rembang dan Semarang bertujuan mengungkap hubungan filsafat dan arsitektur kelenteng di permukiman tersebut.

Permasalahan utama adalah bagaimana menarik benang merah antara konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Hsing* dengan arsitektur kelenteng. Apakah ada keterkaitan antara konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Xing* dengan arsitektur kelenteng pada permukiman Tionghoa tersebut ditinjau pada beberapa elemen arsitektur yaitu : bentuk, struktur, organisasi ruang, warna, ornamen dan orientasi.

Kendala-kendala pada penelitian ini karena kurangnya referensi tertulis dan dokumentasi penunjang serta kekaburan sejarah awal masyarakat tionghoa di Lasem, Rembang dan Semarang. Selain kendala di atas saat ini kepercayaan masyarakat tionghoa tidak lagi homogen demikian juga budaya dan ekonomi yang telah mengalami pergeseran serta kendala bahasa pada literatur arsitektur tionghoa.

Menghadapi kendala di atas , maka dalam tesis ini upaya pengungkapan dan penelusuran hubungan konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Xing* dan arsitektur kelenteng digunakan paradigma penelitian kualitatif sehingga keluasan cakupan masalah filsafat dan arsitektur kelenteng dapat dipahami.

Pada penelitian ini digunakan analisis Holistik yaitu obyek dipandang di dalam suatu kerangka kebudayaan, yang memandang obyek/bangunan kelenteng sebagai manifestasi dari sistem budaya yang mencakup konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Xing*.

Dengan pendekatan di atas, hubungan konsep *Yin-Yang*, *Chi* dan *Wu Xing* dan perancangan arsitektur kelenteng di permukiman Tionghoa di Lasem, Rembang dan Semarang dapat dideskripsikan, meskipun pada paras hipotetis.

Kata Kunci : *Yin Yang*, *Chi*, *Wu Xing* dan Kelenteng

PENDAHULUAN

Masyarakat Tionghoa merupakan salah satu etnis yang ada di Indonesia, dimana keberadaannya ikut mewarnai kehidupan pada masyarakat/bangsa Indonesia, baik dari segi ekonomi, budaya maupun religi. Menurut Benny G Setiono, 2002, pada jaman kerajaan Airlangga di Tuban, Gresik, Lasem dan Banten terdapat koloni masyarakat Tionghoa dan menurut catatan yang ada Fa Hian pada tahun 399-414 sedangkan tahun 671 I Tsing dari Canton ke Nalanda melalui Sriwijaya dan Kubilai Khan menekan Jawa pada tahun 1293 dengan mengirimkan pasukannya, Cheng Ho mengunjungi Majapahit tahun 1410 – 1416 untuk menyebarkan agama Islam. Pada periode 1413 Bi Nang Un (anggota rombongan Cheng Ho) menetap di Lasem (R Panji Karsono, 1920) dan pada 1423 Gan Eng Tju ke Tuban untuk mengepalai masyarakat Tionghoa/Tionghoa muslim hanafi (Slamet Muljana, 1968)

Menurut Budiono Kusumohamidjojo, 2010 bahwa Tiongkok sama dengan *Zhongguo* (bahasa han) atau *China* (bahasa Inggris) adalah sebutan untuk nama Negara, sedangkan kata Tionghoa atau *Zhonghua* (bahasa Han) untuk menyebut bangsa yang dalam bahasa Inggris disebut *Chinese*. Untuk itu dalam tulisan ini akan digunakan kata Tiongkok untuk Negara dan Tionghoa untuk bangsa.

Keyakinan masyarakat Tionghoa kepada *Tian* biasa disebut *Shen-isme* (A.J.A. Elliot, 1955 dalam Gondomono) sedangkan Tan Chee Beng menyebutkan keyakinan tersebut dengan Agama orang Tionghoa atau keyakinan religious klasik orang Tionghoa (Tan Chee Beng 1983 dalam Gondomono). Sedangkan Setiawan dan Kwa (1990: hal 34,35) menuliskan bahwa *Tian* berarti tempat tinggal *Shang-di* (kaisar langit) tapi lama kelamaan sejak jaman dinasti Song batasan *Tian* dan *Shang-di* jadi kabur sampai sekarang.

Pemujaan roh sudah dilakukan orang Tionghoa sejak dahulu hingga saat ini, mereka percaya bahwa arwah akan membantu mereka jika dihormati dan sebaliknya akan mengganggu jika tidak dihormati (Tjan dan Kwa,2011:hal9). Masyarakat Tionghoa selalu menghormati Langit, Bumi dan Leluhur. Roh leluhur atau roh suci yang dipuja itu disebut *Shen-ming /sinbeng*, sedangkan *shen-ming* biasanya di buatkan patung/rupang yang biasa disebut *jin-shen/kimsin* (Tjan dan Kwa,2011). Masyarakat Tionghoa umumnya menganut tiga ajaran filosofi atau agama yaitu konfusianisme, Taoisme, Budhisme yang biasa disebut *sam kauw*. Ketiga ajaran ini membentuk landasan yang kokoh dalam perilaku kehidupan sehari-hari mereka dan mereka tidak mempertentangkan darimana asal ajarannya tetapi menyerap dan memilah hal hal yang dianggap baik dan menguntungkan.

Menurut Tjan dan Kwa (2011 hal 10) tempat pemujaan *shen-ming* (roh leluhur atau roh suci) disebut *miao* 廟 (kuil, bio). Walaupun demikian sebutan *miao* atau *bio* tidak begitu dikenal di Jawa, tetapi sebutan kelenteng untuk bangunan ibadah masyarakat Tionghoa ini lebih dikenal daripada *miao*. Kata kelenteng untuk bangunan tempat ibadah masyarakat Tionghoa, sulit ditelusuri asal-usulnya. Ada yang menyebutkan bahwa, sebutan kelenteng berasal dari bunyi lonceng yang digunakan sebagai perlengkapan peribadatan, yang berbunyi *klinting-klinting* atau *klonteng-klonteng*. Sebagian lagi berpendapat bahwa kelenteng berasal dari kata *Yin Ting* atau *Guan Yin Ting*, yang artinya tempat ibadah Dewi Kwan Im (Moerthiko,1980, 96-97).

Di Tiongkok kelenteng disebut *bio*, yaitu rumah pemujaan dan penghormatan kepada arwah leluhur. *Bio* merupakan perkembangan dari *ci* 祠 yaitu rumah abu dimana setiap marga/klan membuat *ci* 祠, untuk menghormati leluhur mereka (Setiawan dan Kwa,1990: hal 13). Para leluhur yang berjasa dalam kehidupan keluarga dan masyarakat dipuja sebagai dewa/dewi, yang kemudian dibuatkan tempat pemujaan khusus yang disebut *bio*. Di dalam *bio* kadang masih terdapat ruang abu leluhur suatu marga

Menurut Johannes Widodo sebuah kelenteng dapat diklasifikasikan

- Berdasarkan dewa utama
- Fungsi dan tujuan pembangunan kelenteng
- Luasan atau besaran kelenteng

Kehidupan masyarakat Tionghoa tidak lepas dari kelenteng sebagai tempat ibadahnya karena kelenteng merupakan perwujudan ungkapan syukur atau sebagai penghormatan terhadap leluhurnya. Dahulu setiap berkembangnya atau terbentuknya suatu permukiman Tionghoa selalu diikuti dengan pendirian sebuah kelenteng. Seperti halnya bangunan ibadah yang lain arsitektur kelenteng mempunyai kriteria atau konsep-konsep yang melatari arsitektur bangunan tersebut.

Kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar. Kebudayaan dapat dibedakan dalam tiga sistem yaitu sistem budaya

berupa filsafat suatu kelompok masyarakat, sistem sosial berupa ritual budaya ataupun ritual agama dan kebudayaan fisik adalah keseluruhan hasil fisik, perbuatan dan karya misal bangunan arsitektur, senjata dan perlengkapan rumah tangga (Koentjaraningrat, 1981:193).

Menurut Fung Yu Lan, 1990 filsafat Tiongkok merupakan pemikiran sistematis, reflektif mengenai kehidupan masyarakatnya, dimana kedudukan filsafat dalam peradaban Tiongkok dapat disamakan dengan kedudukan agama pada peradaban-peradaban lain. Sejak dahulu di Tiongkok ketika anak-anak masuk sekolah, maka kitab Nan Empat diwajibkan untuk dibaca. Kitab Nan Empat merupakan kitab yang berisi ajaran filsafat hidup bangsa Tiongkok yang terdiri dari Bunga Rampai Ajaran Konfusius, Kitab Mencius, Pengetahuan Agung dan Ajaran Jalan Tengah. Menurut Ssu-ma T'an (salah satu sejarawan Tiongkok yang pertama kali mengelompokkan mazhab-mazhab filsafat Tiongkok), filsafat Tiongkok dapat dibedakan menjadi 6 (enam) mazhab yaitu *Yin Yang chia*, *Tao chia*, *Fa chia*, *Mo chia*, *Ming chia* dan *Ju chia* dimana masing-masing mazhab mempunyai penekanan pada sesuatu aspek dalam menelaah kehidupan secara sistematis. *Yin Yang chia* lebih menekankan pada aspek kosmologis atau tindakan yang saling mempengaruhi, *Tao chia* pada metafisika dan filsafat masyarakatnya, *Fa chia* pada hukum pemerintahan, *Mo chia* pada kasih sayang, *Ming chia* pada hubungan antara sesama dan *Ju chia* pada masalah manusia dan keadilan (Fung Yu Lan, 1990).

Daerah pantai Utara Jawa Tengah sejak abad VIII telah berperan sebagai bandar perdagangan internasional, oleh karena itu dengan terbentuknya permukiman Tionghoa di daerah pesisir utara pulau Jawa maka terjadi pula akulturasi budaya Tionghoa dengan budaya setempat. Demikian pula dengan perkembangan arsitekturnya, yang pada awalnya arsitektur rumah tinggal masyarakat pesisir utara hanya didominasi dengan arsitektur tradisional Jawa, maka dengan terbentuknya permukiman Tionghoa tersebut ternyata juga memberi warna pada arsitektur rumah tinggalnya.

Kecamatan Lasem adalah salah satu kota tua di pesisir utara pulau Jawa yang dikunjungi bangsa Tionghoa kira-kira abad ke 13 (Pratiwo, 2010), hal ini dapat diketahui dari sejarah kedatangan maupun sejarah pemberontakan masyarakat Tionghoa di mana Lasem merupakan benteng pertahanan terakhir dari masyarakat Tionghoa sebelum dikalahkan VOC pada perang Kuning tahun 1742 – 1750 (R. Panji Karsono, 1920).

Dengan pemahaman mazhab *Yin-Yang* sebagai salah satu mazhab pada filsafat Tionghoa dan kelenteng sebagai produk arsitektur, maka pada penelitian ini permasalahan utama adalah bagaimana menarik benang merah antara konsep *Yin-Yang*, *Chi dan Wu Xing* dengan arsitektur dimana keduanya merupakan bagian dari suatu kebudayaan.

Tujuan penelitian yaitu untuk mengungkap antara kearifan filsafat Tionghoa khususnya mazhab *Yin-Yang* dengan 3 konsep *Yin-Yang*, *Chi dan Wu Xing* pada arsitektur kelenteng pada permukiman masyarakat Tionghoa di Lasem, Rembang dan Semarang sebelum abad 19. Manfaat penelitian bagi ilmu pengetahuan dibidang arsitektur adalah untuk membuka wawasan antara teori perancangan arsitektur dengan mazhab *Yin-Yang*.

Lalu muncul pertanyaan bagaimanakah peran mazhab *Yin-Yang* sebagai salah satu mazhab pada filsafat Tionghoa dengan arsitektur tradisional Tionghoa?

METODE

Pada penelitian ini digunakan paradigma penelitian kualitatif sehingga keluasan cakupan masalah *Yin-Yang* sebagai salah satu mazhab filsafat Tionghoa dan perancangan arsitektur sebagai proses terjadinya produk arsitektur dapat dipahami. Dalam suatu penelitian harus ditentukan langkah-langkah pokok sebagai acuan dalam proses pada penelitian tersebut. Tujuannya adalah untuk memberikan arah yang jelas serta mempermudah jalannya penelitian. Permasalahan utama pada

penelitian ini adalah bagaimana menarik benang merah antara konsep *Yin-Yang, Chi dan Wu Xing* dengan perancangan arsitektur di permukiman masyarakat Tionghoa Lasem dimana keduanya merupakan bagian dari suatu kebudayaan.

Dalam penelitian ini melibatkan dua disiplin ilmu yaitu filsafat dan arsitektur sehingga pada dasarnya ada dua aspek penelitian terdiri dari:

- Aspek sosial budaya, adat, tata cara, kepercayaan yang dianut masyarakat Tionghoa yang berada di Lasem, Rembang dan Semarang Jawa Tengah.
- Aspek perancangan arsitektur di kawasan permukiman Tionghoa tersebut.

Dari kedua aspek di atas maka variabel pada penelitian ini dapat dibedakan sebagai berikut :

- Variabel bebas yaitu Mazhab Yin Yang dalam hal ini adalah konsep dasarnya (*Yin-Yang, Chi dan Wu Hsing*) sebagai ilmu, cara berpikir dan pedoman hidup masyarakat Tionghoa.
- Variabel terikat yaitu elemen arsitektur berupa denah, bentuk masa, struktur, organisasi ruang, warna dan orientasi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Mazhab *Yin-Yang* berasal mula dari para ahli astronomi Tionghoa, yang dahulu lebih dikenal dengan *Fang Shih* yang artinya pelaku ilmu gaib. Ilmu gaib ini dapat dibagi menjadi enam kelompok yaitu kelompok Astrologi, kelompok Almanak, kelompok Lima Unsur, kelompok Penujuman, Kelompok Aneka Penujuman dan kelompok Sistem Bentuk yang saat ini lebih dikenal dengan *Feng Shui* (Fung Yu Lan, 1990).

Pada Mazhab *Yin-Yang* ada 3 konsep dasar yang melandasi yaitu: Konsep *Yin-Yang*, Konsep *Chi* dan Konsep *Wu Hsing*. Istilah *Yin-Yang* dapat berarti nama suatu mazhab yang diberikan oleh Ssuma Tan, juga dapat berarti konsep pemikiran pada filsafat Tionghoa. Selanjutnya dalam penelitian ini konsep *Yin Yang* sebagai pola pikir dan mazhab *Yin-Yang* sebagai suatu aliran filsafat Tionghoa.

Yin dan *Yang* saling melengkapi dan menjadi sesuatu kekuatan yang tak terlawankan (Lilian Too, 2000) dan menurut Fung Yu Lan, 1990 *Yang* adalah selalu bergerak, dinamis dan hidup, sedangkan *Yin* statis atau tidur hal ini sebagai imbalan atas aksi dinamis kegiatan saling mempengaruhi antara *Yin* dan *Yang* menjadikan segenap gejala dalam alam semesta ini.

Yin dan *Yang* adalah konsep keselarasan, yang terdiri dari perpaduan aspek yang bertentangan yang menggambarkan segenap fenomena yang ada di alam semesta ini (Djoko Darmawan, 2003). Pada konsep *Yin Yang* membedakan 2 macam permukiman, yaitu permukiman untuk orang hidup (*Yang Chai*) dan permukiman orang mati (*Yin Chai*). *Yang Chai* meliputi perumahan, sedangkan *Yin Chai* meliputi makam dan kuil/klenteng (Stephen Skinner , 1999). Konsep *Yin* sebagai sifat betina dan konsep *Yang* sebagai sifat jantan juga berlaku pada suatu lokasi. Sifat *Yin* disimbolkan dengan macan betina sedangkan sifat *Yang* disimbolkan dengan naga jantan. Suatu lokasi yang baik harus mempunyai suatu perlindungan alami, yaitu lokasi yang dikelilingi sifat *Yin* dan sifat *Yang*.

Menurut Lilian Too (1993) *Chi* adalah energi, daya hidup yang membantu keberadaan manusia, sedangkan Victorio Hua Wongsengtian (1998) menulis *Chi* adalah nafas kehidupan, aura, energi dan jiwa seseorang dan Stephen Skinner, 1999 berpendapat *Chi* adalah energi aktif yang mengalir disegala bentuk ujud dan bertanggung jawab atas segala macam proses perubahan yang khas melekat pada semua makhluk hidup termasuk tanah. *Chi* adalah merupakan daya, getaran yang ditimbulkan oleh segala sesuatu yang ada di dunia ini yang saling mempengaruhi dan menghidupkan kehidupan alam di dunia ini, dimana *Chi* dapat diciptakan, diperkuat, diperlemah dan diarahkan bagi kepentingan manusia (Djoko Darmawan, 2003). Penggunaan *Chi* inilah yang menjadi dasar dari mazhab *Yin Yang*, bila *Chi* terhimpun

dengan baik maka akan dapat mendukung segala macam kebaikan bagi lingkungannya termasuk manusia, tetapi bila *Chi* terhambat atau tersebar tidak beraturan maka berakibat sangat buruk yang akhirnya akan menghancurkan lingkungannya. Ada 2 macam *Chi* yaitu *Sheng Chi* adalah *Chi* yang baik atau energi kehidupan sedangkan *Sha Chi* adalah *Chi* yang buruk atau energi kematian (Santoso Chandra Muljana, 2004).

Wu Hsing/Wu Xing merupakan simbolisasi dari tenaga-tenaga dinamik yang saling mempengaruhi, dan istilah *Wu Hsing* muncul pada kitab Kaidah Agung atau *Hung Fan* (Fung Yu Lan, 1990). Semua seluk beluk dalam alam dapat dimasukkan menjadi lima unsur ini terdiri dari kayu, tanah, api, air dan logam, dimana masing-masing unsur saling memiliki pengaruh relatif terhadap satu dengan yang lainnya (Kwan Lau, 2002). Lima unsur dasar adalah simbolisasi dari tenaga-tenaga dinamik yang ada di alam semesta ini yang saling mempengaruhi yang menjadi kekuatan atau intisari yang menggambarkan semua hal yang juga merupakan pengejawantahan dari saling keterkaitan antara *Yin* dan *Yang* (Djoko Darmawan, 2003)



Gambar 1. Diagram hubungan *Yin Yang*, *Chi* dan *Wu Xing*
(Sumber : Hasil Analisa)

Filsafat sebagai pandangan hidup dapat diartikan sebagai usaha yang gigih untuk membuat hidup ini sedapat mungkin dapat dipahami dan bermakna. Menurut Sudarto, 1997 filsafat sebagai pandangan hidup yang telah meningkat akan menjadi tujuan hidup kemudian akan berubah menjadi pendirian hidup dan akhirnya menjadi pedoman hidup. Mazhab *Yin Yang* merupakan salah satu mazhab dari filsafat Tionghoa yang banyak mengkaji hubungan manusia dengan alam sekitarnya, oleh karena itu pemikirannya juga merupakan pedoman hidup bagi masyarakat Tionghoa. Oleh karena itu filsafat ini juga digunakan sebagai pedoman dalam memilih lokasi maupun merencanakan suatu bangunan.

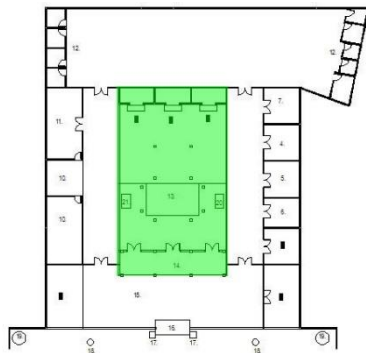
Pada penelitian ini dipilih kelenteng yang didirikan sebelum abad 19 yang ada di Lasem, Rembang dan Semarang yaitu :

Kelenteng	Didirikan	Kelenteng	Didirikan	Kelenteng	Didirikan
Tjoe An Kiong	Sebelum abad 15	Sioe Hok Bio	1753	Hoo Hok Bio	1792
Poo An Bio	1740	Tek Hay Bio	1756	Wie Wie Kiong	1814
Gie Yong Bio	1780	Tay Kak Sie	1771	Ling Hok Bio	1866
Tjoe Wie Kiong	1841	Tong Pek Bio	1782	See Hoo Kiong	1881

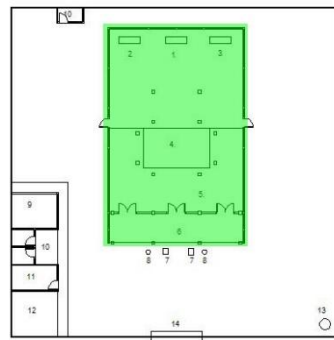
Gambar 2. Tabel kelenteng dan tahun berdirinya
(Sumber : Survey lapangan)

Bentuk merupakan salah satu aspek yang penting pada konsep *Chi*, bentuk sederhana dianggap lebih baik daripada bentuk yang tidak beraturan. Bentuk segiempat merupakan salah satu anjuran pada mazhab *Yin Yang*, karena bentuk yang teratur akan menimbulkan *Chi* yang teratur pula dan dianggap akan memberikan kebaikan dan keuntungan bagi penghuninya. Selain itu bentuk simetri atau bentuk

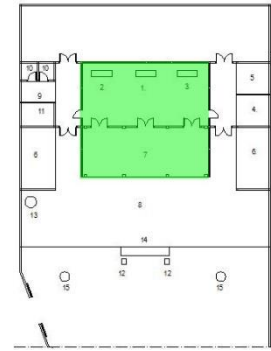
sedherhana menunjukkan keadaan yang seimbang, yang berarti bekerjanya unsur *Yin* dan unsur *Yang* secara serasi.



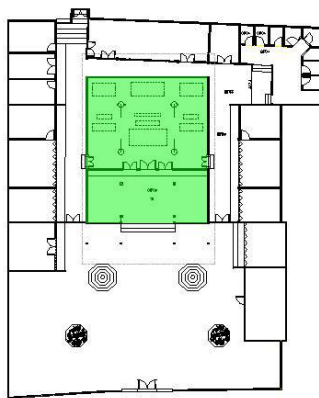
Kelenteng Tjoe An Kiong



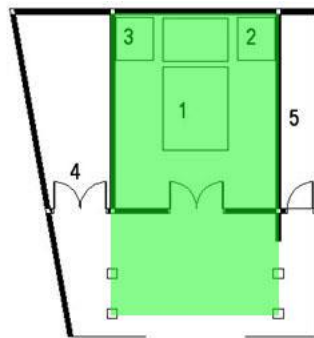
Kelenteng Poo An Bio



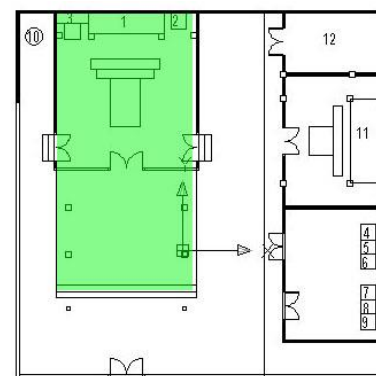
Kelenteng Gie Yong Bio



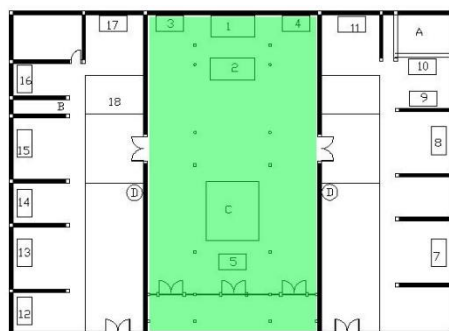
Kelenteng Tjoe Wie Kiong



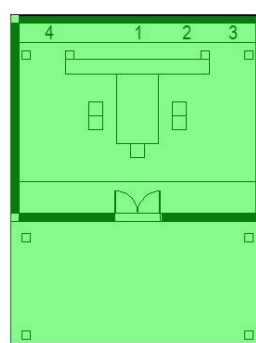
Kelenteng Sioe Hok Bio



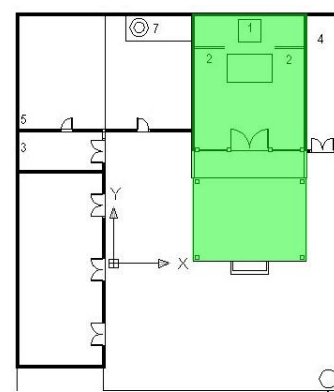
Kelenteng Tek Hay Bio



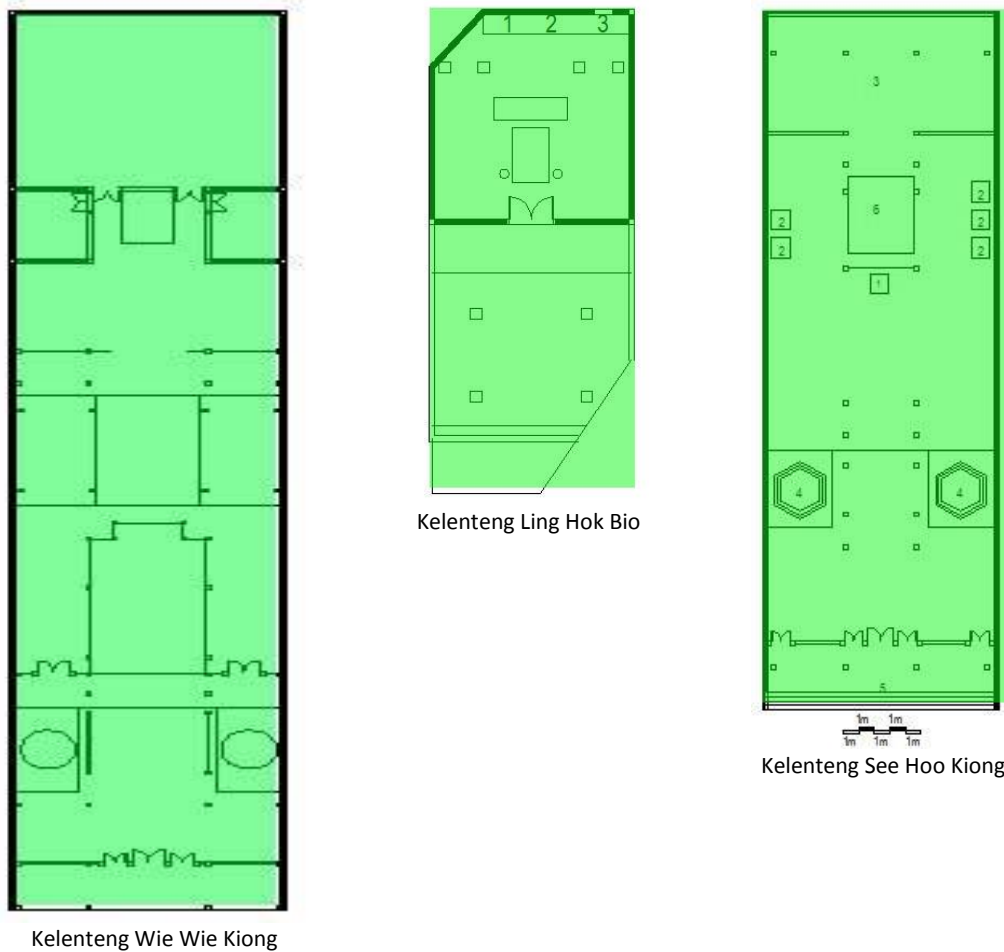
Kelenteng Tay Kak Sie



Kelenteng Tong Pek Bio

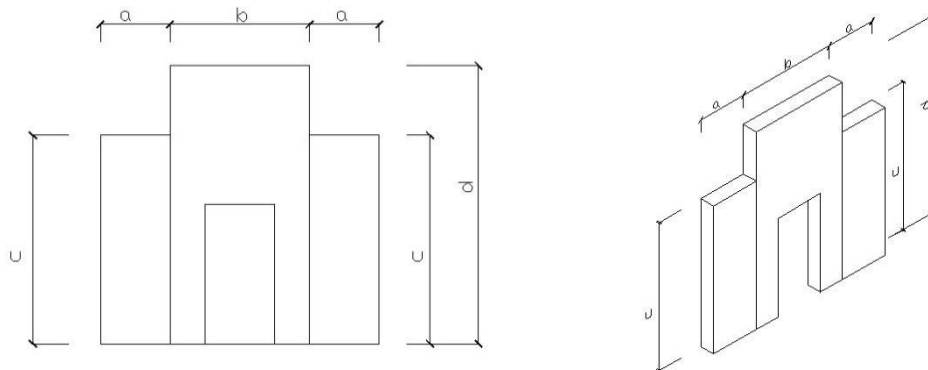


Kelenteng Hoo Hok Bio



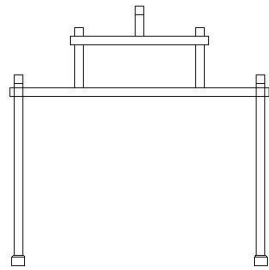
Gambar 3. Bentuk denah dan tata ruang altar Kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Pengaruh konsep *yin yang* terlihat dari bentuk arsitektur *pai lou* yaitu berupa susunan bentuk yang simetris, bentuk *pai lou* atau *shan men* pada dasarnya adalah susunan 3 bentuk persegi, dimana pada bentuk persegi bagian tengah lebih tinggi dari bentuk persegi di sisi samping kiri dan kanan, dengan ukuran persegi di sisi kiri dan kanan sama besar. Susunan 3 bentuk persegi ini menciptakan bentuk baru yang seimbang dengan persegi bagian tengah sebagai sumbunya.



Gambar 4. Analisa susunan 3 bentuk persegi pada gerbang kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Bentuk ini menyerupai sistem konstruksi pada arsitektur tradisional Tionghoa yaitu sistem portal terdiri dari kolom (*Zhu*) yang menyangga balok (*Liang*). Sistem ini disebut dengan sistem konstruksi *Tailiang*.



Gambar 5. Analisa bentuk konstruksi atap arstektur tradisional Tionghoa
(Sumber : Hasil Analisa)



Gambar 6. Analisa Bentuk Gerbang Kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Ragam hias suatu gerbang atau *pai lou* atau *shan men* biasanya berupa 2 buah naga yang saling berhadapan dengan mutiara Budha di antara kedua naga tersebut, selain itu perletakan singa batu di sisi kiri dan kanan *pai lou* merupakan satu kesatuan dengan gerbang tersebut.

sedangkan konsep *wu xing* berpengaruh pada ragam hias maupun simbolisasinya, oleh karena itu gerbang atau *pai lou* tersebut mempunyai *chi* yang baik pula. Jika gerbang tersebut mempunyai *chi* yang baik maka diharapkan siapapun yang masuk melalui gerbang tersebut akan mendapatkan *chi* yang baik pula.



Gambar 7. Ragam hias dan simbolisasi pada Kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Jumlah tiga mengandung makna filosofis Buddhisme maupun Taoisme, menurut Cangianto pertama adalah pintu Kekosongan (空門 sunyata), kedua adalah “pintu nir bentuk” (無相門 annimitta), ketiga adalah “pintu nir keinginan” (無願門 apranihita). Sedangkan di Taoisme berarti tiga alam, yang pertama adalah “alam nir kutub” (無極界), kedua adalah “alam maha kutub” (太極界), ketiga adalah “alam realm” (現世界). Taoisme memaknai “tiga pintu” seperti itu karena beranggapan bahwa dewata itu berasal dari tiga alam, dimana alam terakhir adalah alam manusia. Selain makna filosofi jumlah tiga juga bisa berarti tiga ajaran Budha, Tao dan Konfusius. Penggunaan jumlah ganjil itulah yang menimbulkan bentuk keseimbangan (*yin-yang*), dan pintu tengah sebagai sumbu dan biasanya mempunyai ukuran yang lebih besar dari pintu di sisi kiri dan kanannya.



Gambar 8. Analisa jumlah pintu pada Kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Bentuk lengkung maupun penumpulan sisi tajam pada kolom untuk menghilangkan chi negatif



Gambar 9. Analisa bentuk kolom dan konstruksi atap Kelenteng
(Sumber : Hasil Analisa)

Kesimpulan

Filsafat merupakan contoh dari sistem budaya sedangkan arsitektur adalah contoh kongkret dari kebudayaan fisik, dari pengkajian pada landasan studi maka dapat diketahui hubungan antara sistem budaya dan kebudayaan fisik yang dalam hal ini diwakili oleh mazhab Yin-Yang dan perancangan Arsitektur. Dari pembahasan analisis ini maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

- Unsur *Yin* dan unsur *Yang* di ekspresikan dengan ruang/bangunan sebelah kiri dan kanan.
- Pembagian ruang dan massa yang simetri sebagai perwujudan keseimbangan.
- Ruang altar selalu tegak lurus pintu utama..
- Jumlah ganjil merupakan dasar keseimbangan diexpresikan pada penataan altar, pintu bentuk konstruksi terbuka.
- Konsep *Wu Xing* diwujudkan pada ornamen maupun simbol-simbol lukisan dalam kelenteng.

Rekomendasi

- Pada penelitian ini pada dasarnya menyangkut dua pokok persoalan yaitu persoalan substantif yang menyangkut pada temuan temuan penelitian dan persoalan prosedural yang menyangkut konsep teoritis dan metoda yang digunakan untuk memperoleh temuan tersebut.
- Dari temuan penelitian tentang pengaruh filsafat Tionghoa (mazhab *Yin-Yang*) pada perancangan arsitektur dipermukiman Tionghoa/Tionghoa Lasem telah diperoleh benang merah penghubung kedua disiplin ilmu tersebut (berupa

bentuk denah, tata ruang, konstruksi atap, dan ornamen) secara hipotesis dapat dijelaskan, akan lebih obyektif jika dilakukan juga pada daerah permukiman Tionghoa lain (sebagai pembandingan) yang mempunyai korelasi sejarah.

- Secara prosedural, pendekatan yang digunakan pada penelitian ini adalah paradigma penelitian kualitatif yang dapat digunakan pada penelitian sejenis di daerah lain.
- Dari data yang ada, banyak bangunan berarsitektur Tionghoa yang berumur lebih dari 100 tahun dengan masyarakat Tionghoa sebagai jiwa dari permukiman Tionghoa di Lasem, oleh karena itu daerah tersebut dapat digunakan dan diusulkan sebagai salah satu daerah warisan budaya.
- Dalam upaya mencegah perubahan fisik bangunan yang disebabkan karena perubahan fungsi, salah satu usahanya dengan memberikan pengertian/sosialisasi tentang konservasi bangunan kuno pada masyarakat Lasem atau instansi pemerintah pada Kabupaten Rembang khususnya Kecamatan Lasem.
- Dengan adanya otonomi daerah dan digalakkannya sektor wisata sebagai PADS, maka kota Lasem mempunyai potensi pariwisata yang cukup unik yaitu wisata ziarah atau wisata arsitektur.

DAFTAR PUSTAKA

- Amen Budiman 1978, *Semarang Riwayatmu Dulu*, Semarang, Tunjungsari.
- Benny G Setiono, 2002, *Tionghoa Dalam Pusaran Politik*, Elkasa, Jakarta
- Djoko Darmawan, 2003, *Mazhab Yin Yang Pada Perancangan Arsitektur Studi Kasus Permukiman PeTionghoan Di Lasem*, Tesis, MTA, Undip, Semarang
- Fung Yu Lan, 1990 *Sejarah Ringkas Filsafat Tionghoa*, Liberty, Yogyakarta
- Kwan Lau, 2002, *Feng Shui For Today*, Prestasi Pustaka, Jakarta
- Lilian Too, 1993, *Feng Shui*, PT Elex Media Komputindo, Jakarta.
- Lilian Too, 2000, *Essential Feng Shui*, PT Elex Media Komputindo, Jakarta
- Mauro Rahardjo, 2004, *Mengubah Energi Rumah Meningkatkan Peruntungan*, PT Elex Media Komputindo, Jakarta
- Pratiwo, 2010, *Arsitektur Tradisional Tionghoa dan Perkembangan Kota*, Ombak, Yogyakarta
- R Panji Karsono, 1920, *Cerita Sejarah Lasem*,
- Slamet Muljana, 1968, *Runtuhnya Kerajaan Hindu Djawa Dan Timbulnya Negara-Negara Islam Di Nusantara*, Bhratara, Jakarta.
- Santoso Chandramuljana, 2004, *138 Tanya Jawab Feng Shui*, PT Gramedia Pustaka, Jakarta
- Stephen Skinner , 1999, *Feng Shui Ilmu Tata Letak Tanah Dan Kehidupan Tionghoa Kuno*, Dahara Prize.
- Stephen Skinner , 1999, *Hong Shui*, Dahara Prize.
- Sudarto, 1997, *Metodologi Penelitian Filsafat*, PT Raja Grafindo Persada Jakarta
- Victorio Hua Wongsengtian, 1998, *Buku Pintar Feng Shui*, PT Kentindo Soho.